Zur Deutung der Begriffe „Universum" und „Religion" in Schleiermachers Reden

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung der Lizentiatenwürde
einer hochwürdigen Evangelisch-Theologischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

PAUL SEIFERT
aus Mannheim.

1 9 3 8

DISSERTATIONS-VERLAG G. H. NOLTE DÜSSELDORF

Berichterstatter: Prof. D. Dr. Schmidt-Japing
Prof. Lic. H. W. Schmidt

Tag der mündlichen Prüfung: 29. Juni 1938.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die vorliegende Arbeit ist ein Teildruck aus einer der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Bonn eingereichten und von ihr angenommenen Dissertation: „Gedanke und Geschichte in Schleiermachers Reden über die Religion. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Religion und Christentum im Denken des jungen Schleiermacher".

Die Gesamtuntersuchung gibt nach einer einführenden methodischen Grundlegung einen neuen Deutungsversuch zu den Reden in drei Kreisen: Das Buch und die Zeit — Zeugnis und Wirklichkeit — Aufbau des Gedankens. Das Ziel der Arbeit bestand darin, das Verhältnis von Gedanke und Geschichte, Religion und Christentum, freiem und „bestimmtem" Denken innerhalb der Reden in dem Sinne zu klären, in welchem Schleiermacher selbst sich verstanden sehen wollte. Es wurde also der Versuch unternommen, die „bestimmte" Linie als die grundlegende und zielbestimmende aufzuweisen — ihrer Behandlung diente besonders der zweite Teil. Damit sollte das Vorhandensein der spekulativen Linie weder geleugnet noch ihre Bedeutung gemindert werden — ihrer Deutung geht der erste Teil der Gesamtuntersuchung nach, dessen Schlußkapitel der vorliegende Teildruck umfaßt.

Die Arbeit sah ihr Ziel erreicht, wenn es gelang, von diesem Ansatz her ein geschlossenes Bild der Gedanken, der Methode und der Substanz des Buches zu entwerfen.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546406_0135

I.

UNIVERSUM.

1.

Gerade jener eigentümliche Zug des Buches, der den gebildeten Lesern das Verständnis dessen, was der Redner zu sagen hatte, ermöglichen oder doch erleichtern sollte, nämlich sein rhetorischer Charakter (im weitesten Sinne genommen) ist geeignet, die Deutung der Reden wesentlich zu erschweren. Nicht nur wegen der zahlreichen Beziehungen auf eine bestimmte geistige Welt, die Welt der Romantik. Sondern vor allem durch eine mehrschichtige Verwendung der wichtigen Begriffe, die eine Folge der Rhetorik und des „Exoterismus" der Reden ist. Schl. selbst mag das empfunden haben, wenn er später in Erläuterung 2 zur II. Rede sagt, daß man dem rednerischen Vortrag die strengen Definitionen erlasse, er auch in dieser Rede nur eine „Beschreibung" habe geben wollen. So wünschenswert es darum wäre, auf statistischem Wege die wichtigsten termini der Reden zu klären — K. Unger hat in seiner Abhandlung über Einige Begriffe des jungen Schl. Ansätze hierzu gegeben und eine Reihe zutreffender Andeutungen gewonnen —, so hat doch dies Unternehmen von vorn herein seine Grenzen in der bezeichneten Vielschichtigkeit gerade der wesentlichen Begriffe (Religion, Universum, positiv u. s. f.), die bis in die einzelnen Stellen hinein wirkt. Auf diese Vielschichtigkeit ist gelegentlich schon hingewiesen worden. So hat Piper versucht, einen vierfachen Sinn des Begriffs „Anschauung" zu eruieren; daß Religion und Religiosität vom Redner bis auf seltene Stellen (R 68) nicht unterschieden werden, ist mehrfach getadelt worden [1]), und Neubauer hat richtig bemerkt, daß ja nicht eigentlich „die Religion", sondern der religiöse Mensch das Universum anzuschauen begehre [2]). Als die andere Seite desselben das Verständnis erschwerenden Verfahrens stellt sich die Praxis des Redners dar, die verschiedensten Synonyme für dieselbe Sache zu gebrauchen, ohne daß man dabei bestimmte Abtönungen festzustellen vermöchte [3]).

Dies Verfahren des Redners ist Ursache eines guten Teils der Mißverständnisse gewesen, die seinem Buch von Anfang an begegnet sind. Es ist daher wichtig, diesen eigentümlichen Zug im Auge zu behalten, wenn nun versucht wird, den beiden wesentlichsten Komplexen: „Universum" und „Religion" genauer nachzugehen.

Die Schwierigkeit der Deutung dessen, was Schl. mit diesen beiden Komplexen, Religion wie Universum, zum Ausdruck bringen will, beweist sich besonders deutlich in dem oft gehörten Vorwurf gegen den Schl.'schen Subjektivismus. So hat mit zahlreichen Gegnern Schl.'s selbst K. Sack in seiner Rezension dem Redner entgegengehalten, daß seine Religion sich wesentlich in Religiosität erschöpfe und das objektive Wahrheitsmoment bei ihm fehle[4]). In neuerer Zeit hat neben anderen Schaeder in seiner Theozentrischen Theologie mit den entsprechenden Argumenten diese Vorwürfe erneuert. Und charakteristisch genug tritt A. v. Martin, der den Redner ja in erster Linie von der Romantik her interpretiert, in dieselbe Reihe ein[5]).

Es kann jedoch festgestellt werden, daß der entgegengesetzte Standpunkt in verstärktem Maße sich durchsetzt. So hat E. Hirsch in seiner Augustanarede stärker als in seinem Buch über den Idealismus den theozentrischen Charakter der idealistischen Frömmigkeit, so auch derjenigen Schl.'s betont[6]). Eine deutliche Wendung zu dieser Deutung läßt sich auch in den Interpretationen R. Ottos nachweisen. Stephan betont immer wieder die Objektbezogenheit der Schl.'schen „Anschauung", Wehrung spricht von der „ursprünglichen Objektbezogenheit, ja Objektgewirktheit"[7]). Den Kampf gegen die These Schaeders haben vor allem Wobbermin und Bartelheimer aufgenommen. Die Beurteilung der Frage durch Bartelheimer ist besonders interessant in Rücksicht auf die theologische Position, von der aus sie geschieht. Wenn hier richtig erkannt wird, „daß von einem ‚Haben' Gottes im rationalen Wissen, wie es dem Rationalismus, oder im suprarationalen Wissen, wie es der Orthodoxie eignet, bei Schl. nicht die Rede sein kann" (also auch nicht in der Subjektivität des „Gefühls"); wenn stets aufs neue die Intentionalität auf ein „göttliches Objekt", die näher bestimmt wird als „Erlebnis der objektiven, alles Einzelne hervorbringenden jenseitigen Schöpfereinheit"[8]) betont wird — so darf man diesen zutreffenden Bestimmungen eines dialektischen Theologen besonderes Gewicht beilegen als Zeichen dafür, daß sich diese Auffassung in stärkerem Maße durchsetzt.

Die in der vorliegenden Untersuchung vertretene Deutung findet sich auf derselben Linie. — Wir behandeln zunächst den Universum-Komplex. —

Der „Weg nach innen" war Schl.'s Weg schon bevor er als Redner über die Religion im Kreise der Romantiker stand[9]). In den Reden tritt dieser Weg in erhöhtem Maße hervor. Man könnte eine grundsätzlich bedeutsame Beziehung der Reden zum Idealismus darin sehen, daß hier die idealistische Methode (Denke: Ich!) in eigener Form auf das Gebiet der Religion angewendet wird. Der nicht minder bedeutsame Unterschied jedoch muß zugleich gesehen werden. Er besteht eben in der Objektbestimmtheit, wie sie schon in dem

ersten hier zu erläuternden Begriffe hervortritt: Was verstehen die Reden unter S i n n? Religion, so sagt die berühmte Definition R 53, sei Sinn und Geschmack fürs Unendliche. Dem entspricht die Bedeutung, die dem Sinn in den Darlegungen der Reden zufällt. Echte Religion ist nach Schl. nur da, „wenn einem der Sinn fürs Universum in einem klaren Bewußtsein und in einer bestimmten Anschauung für immer aufgeht" (R 263). Darum sehnt er sich nach jener „glücklichen Zeit, wenn jeder seinen Sinn frei üben und brauchen kann" (R 232). Wenn die Gegenwart der Religion so wenig günstig ist, dann liegt es daran, daß der Sinn sich nicht frei entfalten kann (R 148); man hat „keinen Sinn als nur für das, was man tut" (R 152). Ein „reicher und kräftiger Überfluß an Sinn" gehört dazu, will man diesem für die Religion geradezu tödlichen Geist der Zeit entgehen . (R 150)

Die Reden beziehen diesen Sinn durchgehend auf das Universum, das Unendliche. Das bedeutet, wie schon in anderem Zusammenhang erwähnt, daß er auf Totalitäts-Erfassung geht: „Der Sinn strebt den ungeteilten Eindruck von etwas Ganzem zu fassen" (R 149). Je mehr er selbst zur unbeschränkten Universalität vordringt, desto deutlicher erkennt er die Welt als Ganzes (R 186 f.). Diese Ganzheits-Betrachtung bedeutet gleichzeitig, daß alles Einzelne „in seinem eigentümlichen Charakter" erkannt wird (R 149). Gerade so nämlich erkennt man das Einzelne als Element des Ganzen: „Denn im Universum kann es nur etwas sein durch die Totalität seiner Wirkungen und Verbindungen; auf diese kommt alles an, und um ihrer inne zu werden, muß man eine Sache . . . von ihrem eigenen Mittelpunkt aus . . . betrachtet haben" (R 152 f.). Oder was dasselbe heißt: Der Sinn geht auf jene ‚Tiefe', bis auf die im religiösen Aspekt die Dinge erschöpft werden müssen (R 151).

Diese Beziehung auf das Universum, dessen Totalität und Tiefe der Sinn in den Einzelerscheinungen aufnimmt, ist das erste Charakteristische für den Sinn in den Reden. Damit verbindet sich unmittelbar seine enge Bezogenheit auf die Anschauung. Was der Sinn aufnimmt, sind die einzelnen Anschauungen (R 58), sodaß „der Umfang und die Wahrheit der Anschauung" abhängig ist von der „Schärfe und Weite des Sinnes" (R 162). Die drei „Richtungen des Sinnes" auf das Innere, die Welt und die Kunst entsprechen genau den drei Arten der Anschauung: Selbstanschauung, Weltanschauung, Kunstanschauung — hier sagt Schl. im allgemeinen sogar: Kunstsinn (R 165 ff.). „Sinnen und Schauen" erscheinen miteinander beinahe als Synonyme (R 233). Der „geöffnete Sinn" also, dies das Zweite, stellt sich dar als das Organ zur Aufnahme von Anschauungen. Seine ganz eigene Art offenbart er in seiner Passivität. „Um den Sinn einigermaßen gegen die Anmaßungen der anderen Vermögen zu schützen, ist jedem Menschen ein eigener Trieb eingepflanzt, bisweilen jede andere Tätigkeit ruhen zu lassen und alle Organe zu öffnen, um sich von allen Eindrücken durchdringen zu lassen" (R 147). Z. U. von dem aktiven „Verstehen" „sucht" sich

der Sinn seine Objekte, er „bietet sich ihren Umarmungen dar". Sein Finden ruht auf einem heimlichen Sich-finden-lassen-wollen: Nur so wird das Universum gefunden (R 148). Man möchte sagen: es wird garnicht gefunden. Sondern es wirkt auf den geöffneten Sinn. Denn wie die Zitate aus R 148 zeigen, bemüht sich der Redner immer wieder, die Passivität als primäre Eigentümlichkeit des Sinnes aufzuzeigen. Am präzisesten spricht er diesen Charakter des Sinnes aus in seiner Kennzeichnung des „sinnigen Menschen", der seine Eigen-Art im „Anerkennen des Fremden und Vernichten des Eigenen" hat (R 165).

Diese drei Merkmale bezeichnen also in den Reden die Art des Sinnes — ein Stichwort, das Schl. vermutlich von Goethe übernommen hat[10]): Seine Intentionalität auf die Einheit des Universums, die er in den einzelnen Anschauungen erfaßt, wobei sein Charakteristikum Passivität bis zur „Vernichtung des Eigenen" ist[11]). — Die „dialektische Methode" Schl.'s, wie wir sie vom „Schema" her verstehen (R 5 ff.), tritt nun in diesem Zusammenhang in einer typischen Äußerung hervor, sofern neben den passiven Sinn die Spontaneität des inneren Handelns tritt: die „Phantasie". Sie tritt als aktives Prinzip in den Reden dem Sinn gegenüber stark in den Hintergrund. Es ist charakteristisch, daß in den Monologen die Akzente genau umgekehrt verteilt sind: Hier spielt die Phantasie eine wesentliche Rolle, der Sinn dagegen tritt zurück und bekommt überdies eine neue dialektische Koordinate in der „Liebe"[12]). In den Reden gehören Sinn und Phantasie aufs engste zusammen: Was jener ins innere Leben des Menschen aufnahm, wird von dieser geistig durchdrungen. Die Phantasie kann sich vom Sinn lösen und ihr „mimisches Talent" frei erproben. Doch sind es nur fremde und unechte Regungen, die aus diesen „vorgemalten" Anschauungen entspringen mögen (R 140). Es ist also die Aufgabe der Phantasie, die Elemente, welche der Sinn aufgenommen hat, gedanklich zu durchdringen und schöpferisch zu gestalten. Sie ist als die Spontaneität des inneren Handelns „das Höchste und Ursprünglichste . . . . im Menschen", sie ist es, „welche für Euch die Welt erschafft" (R 129). Sie gleicht also genau der Tathandlung des Fichteschen Ich[13]). Was beide trennt, aber auch vollkommen trennt, ist Schl.'s „höherer Realismus", hier dargestellt durch die Verbindung Sinn-Phantasie: Die Spontaneität der Schl.'schen Phantasie ist individuell aber nicht frei, sondern gebunden an das, was der Sinn aufnahm[14]).

3.

Wir träumen von Reisen durch das Weltall; ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. Novalis.

Mit Sinn und Phantasie befindet man sich in gewisser Beziehung noch im Vorhof dessen, was Schl. als „Religion" darstellen, als „Offenbarung des Universums" zu Gesicht bringen möchte. Der

„Weg nach innen" führt noch ein Stück weiter zur Tiefe. Diese wird wiederum durch ein Begriffspaar bezeichnet: Gefühl und Anschauung. Bevor von diesem selbst des näheren gehandelt wird, soll zunächst sein Ort genauer bezeichnet sein. Die Reden führen ihn ein als die „religiöse Anlage".

Mit Schl.'s Rede von der Anlage pflegt die Deutung verbunden zu werden, daß hier der anthropozentrische, psychologische, subjektivistische Ansatz zum Vorschein komme. Daß mit Anlage eine anthropologische oder auch psychologische Größe bezeichnet ist, kann auch keinem Zweifel unterliegen. Der Redner möchte deutlich machen, daß es unter all den menschlichen Anlagen, die „gebildet" werden müssen, auch eine religiöse gibt. Jeder muß sie empfinden, und sei es auch nur in der Form, daß eine „dunkle Erscheinung im Gemüt" danach verlangt, endlich geklärt zu werden (R 195). Dies „Bedürfnis" will „gestillt" sein, der „Andeutung der Natur" muß „Genüge geschehen" (R 196). Notwendig ist daher „eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage" (R 248 f.).

Schl. sieht es somit als seine erste Aufgabe an, den Gebildeten das Vorhandensein dieser Anlage deutlich zu machen. Dann werden sie als Gebildete auch den zweiten Schritt mit ihm tun und einsehen, daß die Bildung dieser Anlage zum vollen Menschtum gehört. Aber schon indem Schl. hiervon spricht, tritt die besondere Art dieser religiösen Anlage hervor: Werden die übrigen Seiten des Menschtums „nach und nach" „durch Unterricht und Erziehung" ausgebildet, so verrät der Redner deutlich die Ansicht, daß die religiöse Anlage auf eine andere Weise zustande komme. Es möchte hier vielleicht „übernatürlich", jedenfalls aber „sonderbar" zugehen (R 274). Und dies Ganz Eigene wird denn auch an verschiedenen Stellen zum Ausdruck gebracht. Eine „erste bestimmte religiöse Ansicht" dringt in das Gemüt „mit einer solchen Kraft" ein, daß durch diesen einzigen Reiz sein „Organ fürs Universum zum Leben gebracht" wird (R 264 f.). Dies ist das übernatürliche oder doch sonderbare Ereignis, welches die religiöse Anlage zum Leben weckt; besonders ihre Genesis ist eben ganz eigen, von den „natürlichen Anlagen" unterschieden, wie schon eine der frühen Predigten andeutet[15]). Als am Anfang der Reden von den „Heroen der Religion" gehandelt wurde, konnte diese Eigen-Art des religiösen anthropologischen Bezirkes besonders klar ausgesprochen werden (R 30): „Ein Atom, von einer überirdischen Kraft geschwängert, fiel in ihr Gemüt, verähnlichte sich dort alles, . . . und brachte noch in seinen letzten Momenten eines von jenen himmlischen Meteoren, von jenen bedeutungsvollen Zeichen der Zeit hervor, deren Ursprung niemand verkennt, und die alle Irdischen mit Ehrfurcht erfüllen."

Doch nicht nur die Entstehung der lebendigen religiösen Anlage erweist ihre ganz eigene Art, sondern auch ihr Inhalt, die religiösen Gefühle. Indem Schl. von ihnen spricht, bestätigt er unsere Deutung, welche die religiöse Anlage nicht nach Art der anderen An-

lagen von ihrer Spontaneität her verstehen möchte (so gewiß diese ihr als Anlage auch eignet), sondern von ihrem eigentümlichen Gewirktsein von der religiösen Wirklichkeit her. Beide Momente stellt der Redner nebeneinander in dem Satz (R 120):

> . . . wer sich nicht wenigstens — denn dies ist in der Tat der geringste Grad — seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Universums bewußt ist, und etwas Eignes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet werden kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion.

Man vergleiche auch den unmittelbar anschließenden Satz: „Glauben, was man gemeinhin so nennt, annehmen, was ein anderer getan hat, nachdenken und nachfühlen wollen, was ein anderer gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst . . ." Nun könnte man freilich noch fragen, ob in dem obigen Zitat wirklich der Akzent auf der „Einwirkung des Universums" und nicht umgekehrt auf dem „Ursprung aus dem Innersten" liege. Einen Zweifel darüber muß jedoch der erläuternde Satz R 114 zerstreuen, der den religiösen Menschen dahin beschreibt, „daß er sich ohne bestimmte Tätigkeit vom Unendlichen affizieren lasse und durch jede Gattung religiöser Gefühle seine Gegenwirkung gegen diese Einwirkung offenbare". Auch hier stehen wieder beide Momente nebeneinander, aber der Primat der „Einwirkung des Universums" tritt unbezweifelbar hervor. Die Spontaneität des religiösen Gefühls ist antwortende Spontaneität. — Daß die einzelnen Gefühle, die der Redner dann als die typisch religiösen beschreibt, lauter christliche sind, darf hier schon angemerkt werden[16]). —

Schl. hat sich einmal über das Verhältnis subjektiv-objektiv brieflich sehr pointiert ausgesprochen, wenn er an K. Sack schreibt[17]): „Ebenso wenig existiert für mich der Gegensatz zwischen dem Objektiven und Subjektiven in dieser Beziehung, denn das Subjektive ist ja eben deshalb das Objektive, weil es die göttliche Offenbarung in dem Menschen ist . . ." Diese durchgehende Überzeugung Schl.'s muß man im Auge behalten, wenn man neben Gefühl als subjektives Moment die Anschauung als „objektive" Koordinate treten sieht[18]). Beide sind aufs engste verbunden. Beide nimmt der „Sinn" auf (R 74). Der Anschauung eignet z. U. von dem spontan-emotionalen Gefühl ein spontan-kognitiver Charakter (bes. R 256 f.). Doch wird auch die Anschauung dem reflektierenden Denken entgegengesetzt (R 257), denn auch sie unterscheidet sich von diesen Geistesfunktionen dadurch, daß sie eben vom Universum gewirkt den Menschen „ergreift" (R 262).

Auch hier nimmt Schl. wieder einen Begriff auf, den ihm das Denken der Zeit darbot. In Fichtes und Schellings frühen Schriften begegnet Anschauung im Sinne des unmittelbaren Bewußtseins u. ä. häufig. Es ist jedoch eine müßige Frage, ob Schl. den Begriff von den Idealisten oder von Goethe übernommen habe[19]). Richtig ist, daß er zum „Sprachgut der neuen Zeitströmung" (Stephan) gehörte[20]). Der Schl.'sche Begriff der Anschauung ist

wesentlich dadurch bestimmt, daß hier stärker noch als bei „Gefühl" der Ton vom Ich zum einzelnen „Objekt" geht und daß wie gesagt das Spezifische im kognitiven Charakter liegt. Man erfaßt jedoch das mit Gefühl wie mit Anschauung Gemeinte solange garnicht oder jedenfalls nicht richtig, solange man beide gesondert ansieht. Hier liegt ein Grundfehler vieler Deutungsversuche an diesem zentralen Begriffspaar der Reden[21]). Gefühl und Anschauung müssen von ihrem ursprünglichen Verhältnis aus gesehen werden, und dies tut sich, wie die 2. Auflage erläuternd bemerkt, nur „im innersten Heiligtum des Lebens" kund[22]). Denn was oben schon zu dem koordinierten Paare Sinn und Phantasie festgestellt wurde, findet bei Gefühl und Anschauung seine eigentliche Anwendung: Dies Begriffspaar muß angesehen werden vom „Schema" aus, wo es ja heißt: „Jede menschliche Seele . . ist nur ein Produkt zweier entgegengesetzter Triebe" (R 6). Man muß demzufolge die seelischen Funktionen sämtlich doppelt ausdrücken: Sowohl in Beziehung auf den aneignenden wie auf den durchdringenden Trieb. So stehen Sinn und Phantasie nebeneinander. In besonderem Maß muß diese Notwendigkeit sich ergeben, wenn man bis in die „bewußtseinsjenseitige Tiefe" (Siegfried) der Seele vordringt. Hebt sich ein Eindruck aus dieser Tiefe empor, so muß er sich, den beiden seelischen Urfunktionen gemäß, in doppelter Weise entfalten. Eben deshalb tritt das geheimnisvolle religiöse Tiefenerlebnis, das der Redner als „Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion" beschreibt (R 75), sobald es zum Bewußtsein erhoben wird, in Gefühl und Anschauung auseinander (R 72 f.). Es wäre jedoch „einer von den gefährlichsten Irrtümern", wollte man Anschauung und Gefühl für ursprünglich getrennt halten: „beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eins und ungetrennt sind"[23]). — Die Reihenfolge, wonach in der Einheit von Anschauung und Gefühl das objektbezogene, aneignende Element dem mehr subjektiven, durchdringenden vorgeordnet ist, bleibt wichtig und zu beachten. —

An diese ‚tiefe Einheit' denkt Schl., wenn er das Wesen der Religion als Anschauung und Gefühl beschreibt, wenn er von den „unmittelbaren Einflüssen" des Universums spricht, von denen sich der Mensch „in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen" soll (R 50). Er bemerkt ausdrücklich, daß auch sonst (der seelischen Organisation des Menschen gemäß) Gefühl und Anschauung zusammentreten. „Nur daß in der Religion ein anderes und festeres Verhältnis zwischen der Anschauung und dem Gefühl stattfindet" (R 67): Anders und fester ist dies Verhältnis eben aus dem Grunde, weil die Einwirkung des Universums eine Tiefenschicht der Seele trifft, die sonst nichts und niemand erreicht. Dies ganz eigene Verhältnis von Gefühl und Anschauung ist darum zugleich der Beweis, ob wirklich eine echte Offenbarung des Universums vorliegt oder: ob, wie der Redner sagt, einer von jenen „unbegreiflichen Augenblicken" sich ereignet, in denen „eine heilige Seele vom Universum berührt wird" (R 30).

Die Frage nach echter „Offenbarung des Universums" ist daher der Grund, weshalb Schl. immer wieder auf den „Augenblick", den „Moment" hinweist, der „das Gemüt überrascht" und in dem „ein neuer Mensch entsteht", „ein eigenes Wesen", „ein ganz eigenes und neues Individuum zur Welt gebracht" wird[24]). Um die Echtheit der Offenbarung, wie sie sich in dem „anderen und festeren" Verhältnis von Gefühl und Anschauung beweist, geht es auch in jener vielberufenen „Liebesszene" R 73 ff., in der jener erste geheimnisvolle Augenblick beschrieben werden soll. Man hat hier den klassischen Ausdruck für Schl.'s Identitätsmystik gefunden. Daß ein „mystischer" Zug in diesen Ausführungen hervortritt, würde der Redner selbst wohl nicht bestritten haben, da er ja selbst im „Sendschreiben über seine Reden" als Quelle etwa auffälliger Anschauungen seine „angeborene Mystik" angibt[25]). Etwas Mystisches liegt in der ganzen ‚Tiefen'-Betrachtung, die dem Schema, dem höheren Realismus und endlich der Theorie von Gefühl und Anschauung zugrunde liegt. Allein: wenn irgend eine Stelle im Buch es verbietet, auf einzelne Züge hin gepreßt zu werden, so ist es der hier in Rede stehende Zusammenhang. Man kommt auch garnicht auf die Idee zu solcher Einzelexegese, wenn man den Grundgedanken klar erfaßt hat: In ihrer innersten Tiefe wird die Menschenseele vom Universum ergriffen, und im Bewußtsein faltet sich dies Ereignis der seelischen Grundstruktur gemäß in Gefühl und Anschauung auseinander[26]). Ein Pressen der Stelle verbietet sich ferner schon deshalb, weil die ganze Schilderung dem Geschmack der Leser anempfunden ist. Gundolf zwar vermutet, daß hier „die zarteste, die feierlichste, die gehobenste (Stelle) des ganzen Werks" sei, hier liege „ein individuelles pantheistisches Bekenntnis, eines der wenigen, wo man meint, die immer durchsichtige und immer entgleitende Seele des Mannes selbst einmal in der Sprache zu fassen."[27]) Es ist demgegenüber ganz klar und auch hier und da schon empfunden worden, daß hier ein sehr künstlicher „Hymnus" vorliegt, der Echtheit und Wärme allenfalls von den mystischen Zügen des Schl.'schen „religiösen Erlebnisses" leiht, die erwähnt wurden und die R. Otto uns fein gedeutet hat. Aber wenn man sich erinnert, daß Schl. zur Zeit der Reden-Abfassung besonders stark in der Welt Goethes lebte, dann erscheint es als möglich, daß die „Liebesszene" mit Bewußtsein im Geschmack des Goethekreises geformt wurde. Man erinnere sich etwa einer Stelle, wie dieser im Anfang des Werther[28]):

> Wenn das liebe Tal um mich dampft . . ., wenns dann um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und der Himmel ganz in meiner Seele ruhn wie die Gestalt einer Geliebten; dann sehne ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest dem Papiere das einhauchen, was so voll so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes!

Erinnert man sich ferner, daß am Schluß der „Lehrlinge von Sais" Hardenbergs auch eine ähnliche „Liebesszene" sich findet und vergleicht man etwa noch Obenauers Charakteristik des Goethe-

schen religiösen Erlebnisses: „Wir sind nicht mehr ein Teil von einem Ganzen, wir sind dies Ganze selbst. Wir erweitern uns über die Welt . . . . Wir erleben das Außermenschliche wie unser ureigenstes Wesen“ [29]) — so wird man vorsichtig sein, gerade in R 73 ff. das Eigenste Schl.'s finden zu wollen. Bei allem zugegebenen Gemeinsamen, das Schl. und seine Zeit auch hier verbindet, wird man gerade an einer solchen Stelle das Wesentliche vom Peripheren sorgfältig zu sondern haben. —

4.

Daß Schl. mit der Beschreibung des „geheimnisvollen Augenblicks“ in der Tat deutlich machen will, was „Offenbarung des Universums“ ist, tritt an mehreren Stellen der Reden hervor. Besonders klar spricht er diesen Zusammenhang aus in einer kommentierenden Erweiterung der 2. Auflage (P 116). Daß diese Stelle in der Tat eine Erläuterung ganz im Sinne der Urauflage ist, zeigt sich allein schon darin, daß die Koordination von Gefühl und Anschauung, die sonst in dieser Auflage durchgehend vermieden bzw. ausgemerzt wird, hier noch einmal ganz in der oben erläuterten Weise eingeführt und entwickelt wird. Die Stelle der Urauflage, die Schl. hier kommentiert, definierte Offenbarung als „jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums“ [30]). Man pflegt anzunehmen, daß bei dieser Formulierung auf „neu“ der wesentliche Ton liege [31]). Dann versteht man den Redner im Sinne des Idealismus, für den „jeder neue Gedanke und jede neue Tat des Genius“, gleich welcher Art, Offenbarung sein kann [32]). Der Unterschied zwischen Schl. und den Idealisten besteht nun gerade darin, daß bei Schl. der Ton auf „ursprünglich“ liegt: Damit soll auf den „Augenblick“ als Kriterium der Echtheit verwiesen sein. Den Primat der Bestimmung „ursprünglich“ vor „neu“ hätte man überdies schon in der Urauflage der wohlerwogenen Formulierung entnehmen können: „. . . und wenn etwas von dem, was in ihm (dem Empfänger der Offenbarung) ursprünglich war, für Euch noch neu ist, so ist seine Offenbarung auch für Euch eine . . .“ (R 118).

Es wurde schon die Stelle der Ersten Rede zitiert, in der Schl. von den Heroen der Religion als typischen Offenbarungsträgern redet und die Anschauung vom geheimnisvollen Augenblick in nuce bereits verwendet (R 29 f.). Hier deutet sich auch neben jenem „Ursprung aus dem Innersten“ noch ein anderer Ursprung an, auf den hingewiesen sein soll: Die Heroen der Religion werden als solche bezeichnet, „die irgend eine neue Offenbarung h e r u n t e r gebracht haben zu uns“; wie schon vorher (R 12) das „höhere Priestertum“ dahin bestimmt wurde, daß es „das innere aller geistigen Geheimnisse verkündigt und aus dem Reiche Gottes h e r a b spricht“. Damit ist abermals ein Gegengewicht gegeben gegen die mögliche Mißdeutung der Offenbarung von ihrem „Ursprung aus dem Innersten“ her. Der Redner vergißt nicht, mehrfach darzutun, daß Offenbarung des Universums primär bestehe in den „Handlungen des Univer-

sums, durch welche es sich Euch im Endlichen offenbart . . ." (R 67 cf. R 56).

R. Otto hat „Offenbarung" als die Grundlage aller Religion in den Reden bezeichnet[33]). Dies Urteil ist ohne Zweifel zutreffend, und es dürfte nun auch deutlich geworden sein, was der Redner unter Offenbarung des Universums verstanden wissen will: Es ist ein von der Aktivität des Universums gewirktes Tiefen-Erlebnis in der menschlichen Seele, das in „Anschauung und Gefühl" — einem Paare seelischer Funktionen, das sich als Antwort auf Offenbarung in einer ganz eigenen Einheit darstellt, „anders" und „fester" als alle sonstigen Verbindungen von Anschauung und Gefühl, von Phantasie und Sinn oder dergl. — als ein ursprüngliches und neues Element ins Leben tritt. — Die wesentliche Frage, die im Komplex „Offenbarung des Universums" nun zu klären ist, betrifft den Universum-Begriff der Reden.

5.

Indem Schl. den Universum-Begriff schon auf der zweiten Seite seines Buches einführt, nimmt er sofort (ähnlich wie auch an späteren Stellen, cf. R 42) eine einschneidende Schichtung des Begriffs vor. Er unterscheidet zwischen dem Universum, das die Menschen selbst sich schaffen, und dem, das sie schuf. Für dieses erscheint im Zusammenhang der Stelle auch die andere Bezeichnung: „Das ewige und heilige Wesen, das Euch jenseits der Welt liegt". Damit sind bereits die wichtigsten Momente im Universum-Begriff der Reden angedeutet: Universum-Gott und Universum-Welt treten auseinander. Dabei kann der Leser auch schon bemerken, daß jener Universum-Gott-Begriff einen eigentümlichen Charakter trägt: „Das ewige und heilige Wesen, das E u c h j e n s e i t s der Welt liegt" — die Anschauung des Redners scheint eine andere zu sein.

Der Universum-Begriff der Reden steht durchgehend in einer doppelten Beziehung: auf die Offenbarung (s. § 4) und auf den Menschen. Die zitierte Stelle rückt ja bereits die Beziehung Mensch-Universum zurecht, indem der Mensch sich als Geschöpf kennen lernt, von dem es später heißt: „Für diesen Augenblick war er geschaffen, in diesem erreichte er seine Bestimmung . . . ." (R 94). Der Redner führt das Thema jedoch an anderer Stelle noch ausführlicher durch: R 51 ff. Hier wird dem Idealisten, der „im ganzen Universum nur den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehungen, als Bedingung alles Seins und Ursache alles Werdens" sieht, entgegengehalten, man müsse „im Menschen nicht weniger als in allem anderen Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung". Man darf den Menschen nicht dem Universum entgegensetzen, sondern ihn „als einen Teil desselben" und „als etwas Heiliges" empfangen. Es läßt sich in diesen Aussagen schon erkennen, daß der Mensch dem Universum zwar vor allem nicht als sein eigener Herr entgegentreten kann, daß aber auch das Verhältnis Mensch-Universum nicht ganz dasjenige ist, das im

allgemeinen durch die Beziehung Schöpfer-Geschöpf ausgedrückt zu werden pflegt.

Eines jedenfalls muß deutlich sein: Das Universum als Weltganzes, als Totalität des Seins und Geschehens kann höchstens eine untere Schicht im Universum-Begriff der Reden sein[34]). Die genauere Untersuchung bestätigt dies. Nur die wichtigsten Züge sollen skizziert werden: Das Universum als Geschichte wird an verschiedenen Stellen der Reden eingeführt, so R 17, 138. Doch sagt auch das Zweite Tagebuch, daß nicht die geschichtliche Begebenheit, sondern die Tätigkeit des Universums die Hauptsache sei. Daher: „Der echte historische Sinn erhebt sich über die Geschichte." (D 117) In genauer Übereinstimmung damit führt die wichtigste Stelle der Reden, welche die Geschichte betrifft (R 102 ff.) aus, daß das Anschauen solcher einzelner Begebenheiten nur die Gestalt eines rätselhaften Schicksals sichtbar werden lasse. Von dem hinter der Geschichte stehenden „hohen Weltgeist" aus lehrt darum Schl. die Geschichte anschauen, verstehen, deuten. Dann erkennt man im Gang der Jahrhunderte „das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe".

Ebenso wenig wie die Geschichte als solche, vermag der Redner die Natur als das Universum zu erkennen. In klarem Gegensatz zu Schelling und Goethe[35]) erkennt er in der äußeren Natur nur den „äußersten Vorhof" zum Heiligtum der Religion. „Alle Ahndungen des Unsichtbaren, die dem Menschen auf diesem Wege gekommen sind, waren nicht religiös sondern philosophisch, nicht Anschauungen der Welt und ihres Geistes . . ., sondern Suchen und Forschen nach Ursach und erster Kraft" (R 78). Was Schl. „Welt zu nenen würdigt" (M 17) besteht nicht in Raum und Masse, und eine Unendlichkeit, die man in kleine Formeln zusammenpressen kann, ist nicht unendlich. (R 82) Auch die großen Gesetze des Naturlaufs interessieren ihn nicht, eher deuten die „Perturbationen" in ihnen auf eine „höhere Einheit", auf eine Willkür und Phantasie, „deren Regel wir nur aus einem höheren Standpunkt entdecken könnten". (R 84 f.) Diesen höheren Standpunkt nimmt der Redner im „Innern des Gemüts", denn in ihm „bildet sich das Universum ab, und nur durch das innere wird erst das äußre verständlich"[36]). Mit einem modernen Ausdruck darf man sagen, daß erst die „transparent" gewordene Natur dem Menschen Universum sein, ihm in echter Offenbarung begegnen kann. Die besondere Zurückhaltung Schl.'s der „Natur als Universum" gegenüber ist freilich mitbedingt durch seine ganz persönliche Einstellung, wie sie schon in frühen Aufzeichnungen und Predigten, so auch in der bekannten Briefnotiz an Henriette Herz hervortritt[37]). Über das Universum als Natur (und Geschichte) geht der Redner hinaus zum Universum als Menschheit. Hier sind nicht nur seine Leser in ihrer „eigentlichsten und liebsten Heimat" (R 89); man wird nicht übersehen, daß Schl. selbst sich hier zuhause fühlt, wo man „die Stimme der Gottheit zu hören" vermag. Wie sehr hier das ganz Persönliche des Redners

zum Vorschein kommt, belegt die Feststellung, daß die hier vorgenommene Gedankenentwicklung in einer frühen Predigt vorgebildet ist[38]). Doch der Redner geht bald über diesen Standort — „Die Menschheit selbst ist Euch eigentlich das Universum" (R 90 cf. 97) — hinaus und strebt nach einem Universum, von dem die Menschheit „nur ein unendlich kleiner Teil, nur eine vergängliche Form ist" (R 125).

So ist erwiesen, daß Universum als Totalität des Seins und Geschehens ebenso wie Universum als Menschheit und Menschtum nicht den Begriff im Vollsinn zu erfüllen vermögen. Daß die zweite Stufe: Universum als Menschheit höher gewertet wird, liegt darin begründet, daß im inneren Leben d a s Universum sich abbildet, daß hier den Augen „die Welt" aufgeht, daß in der Menschheit die Welt entdeckt zu werden vermag und daß es gilt: „von diesem Augenblick an wurde er (der Mensch) fähig, die Stimme der Gottheit zu hören . . ." (R 88 f.) Die dominierende Stellung der Offenbarung tritt hervor und zugleich zeigt sich die dritte Stufe des Universum-Begriffes: Das Universum als „Welt".

Welt hat in der Sprache des Redners einen besonders gefüllten Sinn. Er denkt an die „ewige Welt" (R 67), an die „Welt und ihren Geist" (R 57), deren Unendlichkeit eine höhere ist als die der sinnlichen Wahrnehmung (R 154). Doch ihre „Spur" liegt nicht außerhalb dieser Welt des Seins und Geschehens, der Menschheit. Sondern „wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, betört sich selbst; alle wenigstens, welche Religion haben, glauben nur an eine" (R 34 cf. 145 f.). Hier tritt der „höhere Realismus" wieder deutlich in Erscheinung. Eine bekannte Stelle im Ersten Tagebuch sagt: „Liebenswürdig ist wer liebt, d. h. wer überall im Endlichen das Unendliche findet. Groß wer das Endliche um des Unendlichen willen wegwirft. Vollendet, wer beides vereinigt". (D 95) Der Redner bemerkt einmal, daß über solche „Liebenswürdigkeit" nicht jedermann verfüge. (R 195 f.) Der Grundgedanke ist klar. Bei dem Universum als „Welt" geht es darum, daß das Unendliche und Eine in allem Endlichen und Einzelnen sich offenbare, umgekehrt dies als Spiegel, Abdruck, Darstellung jenes begriffen werde[39]). Dies Universum ist mit der Welt des Seins, Geschehens und des Menschtums nicht identisch. Es will an dieser Welt vielmehr sein „Erlösungswerk" tun. Aber es ist dieser Wirklichkeit auch nicht schlechthin transzendent. Sondern als Spiegel dieses Universums wird die Welt erst eigentlich zur „Welt", indem es in jener ‚Tiefe' wirkt, die sich nur „offenbaren" kann.

Dies Universum als tiefe Welt-Einheit ist in den Reden Synonym für Gott, der auch „Weltgeist"[40]), „d e r Ewige" (R 295) oder ähnlich genannt werden kann. Damit ist abermals mehr gegeben als nur Anbequemung an einen fremden Sprachgebrauch. Es liegt dem auch eine bestimmte Gottesvorstellung zugrunde. Der Redner ist überzeugt, daß man die Welt nicht als jene tiefe Welt-Einheit er-

fassen könne ohne Gott — wie umgekehrt „Ihr keinen Gott haben könnt ohne Welt".[41]) Das erste und letzte Wort der Reden zum Universum-Gott-Begriff betrifft aber nicht die scheinbar metaphysische Theorie über sein Wesen, sondern die existenzielle Aussage über sein offenbarendes Handeln. (R 130) Von dieser Erkenntnis aus müssen die Aussagen des Redners über „Gott" interpretiert werden.

6.

> Ich glaube einen Gott! Dies ist ein schönes, löbliches Wort; aber Gott anerkennen, wo und wie er sich offenbare, das ist eigentlich die Seligkeit auf Erden. Goethe.

Die Ablehnung aller metaphysischen Spekulation muß also genau im Blick gehalten werden, will man Schl.'s vielbesprochene Aussagen über „Gott" in den Reden recht verstehen. Gerade an dieser Stelle muß man erkennen, wie der Redner sein oben entwickeltes Programm über die Anwendung von Deute-Kategorien auf die religiöse Wirklichkeit anwendet. Wenn Schl. die Gottesvorstellung so stark abwertet, so tritt er damit in eine breite geistige Strömung der Zeit ein: Auf der einen Seite lehnt der ganze von Goethe und Herder geführte spinozistische Kreis den Personalismus im Gottesgedanken ab. Diese Stellungnahme ist wesentlich mitbedingt durch die Polemik gegen die Aufklärung und bestimmte Vorstellungen der Schultheologie[42]). Ebenfalls hat man auf die — im allgemeinen stark überschätzte — Bezugnahme des Redners auf Fichtes Atheismusstreit hingewiesen. Man darf nur nicht annehmen wollen, daß die Gemeinsamkeit zwischen Schl. und diesen Strömungen der Zeit wesentlich über die gleiche Frontstellung hinausgehe: Daß es dem Redner fern liegt, die göttliche Offenbarung in Goethes Sinn „in herbis et lapidibus" zu finden, wurde schon gezeigt. Ebenso ist nicht zu übersehen, daß nicht nur die Aufklärer sondern auch die Männer des Atheismusstreits, ja gelegentlich Goethes Meister Gott als „moralische Weltordnung" bestimmen[43]). Wenn daher der Redner feststellt: „Die moralische Welt ist auch nicht das Universum" (R 107), so ist dies auch eine Äußerung zum Atheismusstreit, aber eine polemische. Hier liegt wieder ein Punkt, an dem es wichtiger scheint, die eigene Art Schl.'s zu betonen als nach Beziehungen und Abhängigkeiten zu fragen. Seine Desinteressiertheit an „den Begriffen von Gott und Unsterblichkeit" läßt sich schon in der Hallenser, dann in der Schlobittener Zeit nachweisen[44]). Die Spinoza-Studien bestärkten ihn auch hier nur in einer Position, die er schon eingenommen hatte. Von Anfang an geht es ihm dabei um die Ablehnung der üblichen Anschauung, sofern diese sich an einen bestimmten Gottes b e g r i f f bindet. Speziell wendet sich seine Polemik, zumal in den Reden, gegen den aufklärerischen Deismus. Daß mit der Aufklärung zugleich auch Kants Postulatenreligion angegriffen wird, braucht nur angemerkt zu werden.

Wenn also Schl. mit Hilfe des Universum-Begriffs die Wirklichkeit zu bezeichnen sucht, die sonst unter dem Namen Gott genannt wird, so liegt in dieser Rede zunächst einmal ebensoviel Polemik gegen eine falsche Rede von „Gott" wie Anknüpfung an den Sprachgebrauch seiner Leser. Denn die falsche Identifizierung der nach Schl. absolut zu trennenden Bezirke Religion und Metaphysik, die Verwechslung von „Anschauung" oder „Offenbarung" auf der einen, Begriff und Vorstellung auf der anderen Seite sieht er in der konsequentesten Weise in der natürlichen Religion durchgeführt: Ihr Zentrum ist der Glaube an einen Gott, doch nicht als „lebendige Anschauung, wovon der Mensch auf eine eigne Weise müßte ergriffen werden", sondern als Vorstellung, als Begriff, der „andemonstriert" wird. (R 274 f.) Demgegenüber will Schl. jeglicher metaphysischer Spekulation über Gottes Sein entraten. „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion". (R 57 f.) Wie dann dieser handelnde und in seinem Handeln sich offenbarende Gott vorgestellt oder gedacht wird, ist eine sekundäre Frage. Denn in diesem „Deuten" der göttlichen Offenbarung hat ja das freie Denken des Menschen seinen Ort. Diese Deutung ist abhängig von der Richtung der Phantasie, welche dieselbe Anschauung ganz verschieden reflektieren mag — wie sie umgekehrt an die verschiedenwertigen Anschauungen dieselbe Deute-Kategorie „Gott" herantragen mag. Wenn aber jedermann von „Gott" redet, kann dann hier der Maßstab der Offenbarung gesucht werden? (R 123 ff.) Der Redner ist demnach an Personalismus und Pantheismus gleichermaßen uninteressiert. Die „Idee von einer persönlichen Gottheit", wie der Personalismus sie vertritt, ist ebenso wenig eine „einzelne religiöse Anschauung" wie andrerseits die Idee und Vorstellung des Pantheismus. Beide Vorstellungsformen sind nur zwei verschiedene Arten, „das Universum als Individuum zu denken". Beide sind daher gleich viel und gleich wenig wert. (R 257 f.) Ob die Phantasie sich den „höchsten Gegenstand der Religion" personifiziert oder nicht, ist ohne wesentliche Bedeutung. Schl. sieht keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem, „in dessen Natur es liegt, das Universum zu personifizieren" und dem, der dies nicht tut. (R 185 f.) Diese Schl.'sche Anschauung von dem Sekundärcharakter der „Phantasie" gegenüber jener Wirklichkeit, die in Gefühl und Anschauung sich „offenbart" und seine damit im Zusammenhang stehende Ablehnung aller metaphysischen Spekulation auf diese Wirklichkeit[45]) ist die Rechtfertigung dafür, daß er im „Sendschreiben über seine Reden" und auch fernerhin den nie verstummenden Vorwurf des Pantheismus zurückgewiesen hat. Es ist daher kein Zufall, daß die Kritiker, die jenen Vorwurf am lautesten erheben, jenen für das Verständnis der Reden entscheidenden Punkt zu übersehen pflegen. Daß aber der „pantheistische Schein", von dem K. Sacks Rezension spricht, nicht nur entstehen konnte, sondern fast entstehen mußte, wird man darum nicht leugnen. Auch die „Phantasie" des Redners hat eine bestimmte „Richtung". Und seit

jener Zeit, da „Gott (d. h. der personale Gottesbegriff, cf. 2. Erläuterung zur I. Rede) und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden" (R 15), ging diese Richtung entschieden nicht zum Personalismus hin. Auch hier traf Schl. mit den besten Geistern seiner Zeit zusammen, wenn er Gott nicht nach des Menschen Bild als „ein einziges Exemplar einer eigenen Gattung" (R 125), ja nicht einmal als „Geist des Universums, der es mit Freiheit und Verstand regiert", (R 126) vorstellen möchte. Hirsch und Wehrung haben darauf hingewiesen, daß hier eine Grenze im idealistischen Persönlichkeitsbegriff vorliegt[46]). Jedenfalls klingt in Schl.'s Ablehnung des Standpunktes „kein Gott, keine Religion" (R 124), kurz der deistisch-personalistischen und orthodoxen Vorstellung neben der grundsätzlichen Polemik gegen metaphysische Gottesbegriffe auch noch eine ganz persönliche Ablehnung des Personalismus mit, und dieser hörbar gewordene Ton hat wesentlich dazu beigetragen, den Vorwurf des Pantheismus zu stärken. Nun mag man auch wie für die Frömmigkeit des Redners die „angeborne Mystik", so für die Richtung seiner „Phantasie" etwas von jenem panteistischen Zuge zugeben, den Adolf Lasson einmal für jeden großen deutschen Denker seit Hugo von St. Viktor charakteristisch fand[47]). Man mag darüber hinaus annehmen, daß ihm der Ausdruck Universum aus dieser Phantasie-Richtung heraus besonders nahe liegen konnte. Für einen behaupteten Pantheismus der Reden ist mit all dem wenig gewonnen. Es muß eingesehen werden, daß der Redner gerade indem er das Verhältnis von Unendlichem zu Endlichem, von Einheit zu Mannigfaltigkeit — von Schöpfer zu Schöpfung und Mensch — so sieht wie er es tut, beide Seiten immer deutlich und klar geschieden hält: Das Endliche ist nicht das Unendliche, das Einzelne nicht das Eine, die Menschheit nicht das Universum. Indem Schl. im Sendschreiben an Lücke diese Auslegung nachdrücklich vertritt, bezieht er sich auf grundsätzliche Ausführungen seines Buches, die man bereits in der Urauflage nachlesen mag[48]).

Das Entscheidende in diesem ganzen vielverhandelten Fragenkomplex ist dies: Hier hat Schl. sein Programm über die Anwendung philosophischer Ideogramme auf die religiöse Wirklichkeit und seine Ablehnung metaphysischer Spekulation auf dieselbe an einem zentralen Punkte konsequent durchzuführen gesucht. Die Debatte hat diesen Punkt bisher meist nur nebenbei berührt und soweit man sieht sich darauf beschränkt, mit allerlei Gründen die pantheistische Grundansicht der Reden zu behaupten oder zu bestreiten, wohl auch auf personalistische Elemente aufmerksam zu machen[49]), die man noch um manchen Punkt ergänzen könnte. Demgegenüber muß nachdrücklich hervorgehoben werden, daß die wichtigste Einsicht im Zusammenhang dieser Frage im Sinne des Redners die Erkenntnis der sekundären Bedeutung ihrer Entscheidung ist; nochmals sei besonders auf das „Sendschreiben über die Reden" verwiesen[50]).

Die Front des Redners, das sollte nicht mehr bestritten werden, richtet sich gegen das Übergewicht eines wie auch immer bestimmten

Gottesbegriffs gegenüber der Wirklichkeit, die man als Gott, Universum oder sonst bezeichnen möge von einer personalistisch, pantheistisch oder wie immer gerichteten Phantasie her. Indem er aber gegen jene Begriffe kämpft, kämpft er für den Primat dieser Wirklichkeit, die ihm nie zweifelhaft sein kann, ebenso wenig wie dies, daß sie der Welt des Seins, Geschehens und der Menschheit gegenüber steht als etwas ganz Anderes. Der Redner faßt alle diese Momente zusammen in dem Satze, der am Schluß der Zweiten Rede seine Ausführungen über „Gott" abschließt. Dieser Satz, der für Schl.'s Position auch insofern charakteristisch ist, als er die im Anfang des Kapitels gekennzeichnete Unklarheit der Terminologie beispielhaft zeigt, dessen Deutung nach allem Gesagten jedoch nicht zweifelhaft sein kann, lautet[51]):

> Gott ist nicht alles in der Religion, sondern eins und das Universum ist mehr; auch könnt Ihr ihm nicht glauben willkürlich, oder weil Ihr ihn brauchen wollt zu Trost und Hilfe, sondern weil Ihr müßt.

7.

Im engsten Zusammenhang mit seinen Ausführungen über den Gottesbegriff steht die Polemik des Redners gegen die „Unsterblichkeit". Seine Stellungnahme soll daher an dieser Stelle noch kurz kommentiert werden. Die Verbindung von „Gott" und „Unsterblichkeit" ist schon damit gegeben, daß sie die Grundpfeiler der natürlichen Religion sind, gegen welche sich Schl.'s ganz vorzügliche Abneigung richtet. So sieht er denn auch beide Begriffe grundsätzlich auf derselben Linie. Ist „der Mensch . . . das Urbild ihres Gottes" (R 125), so bestimmt auch sein „Wunsch" den üblichen Unsterblichkeitsgedanken. (R 131) Hier will der Mensch sich und sein abgesondertes Leben behaupten auch der Ewigkeit gegenüber; es kann ihm umso leichter werden, als er es auch nur mit einem nach eignem Bild geformten „Gott" zu tun hat. Demgegenüber lautet die These Schl.'s: „Gemeinschaft des Menschen mit Gott".[52]) Daß dies keine Gemeinschaft im pantheistischen Zusammenfließen von Mensch und All ist, braucht nach den Ausführungen des vorigen Paragraphen kaum noch betont zu werden; Albrecht Ritschls dahingehende Kritik muß selbst zum indirekten Zeugnis für die Unrichtigkeit solcher Deutung dienen[53]).

Die Absicht des Redners sollte gerade in diesem Punkte nicht mißverstanden werden können. Schon der terminus Unsterblichkeit deutet auf den rein metaphysischen Charakter der Spekulation, deren Stichwort er ist. Schl. hält demgegenüber auch hier daran fest, daß man von einer religiösen Wirklichkeit nicht in spekulativen Wunschträumen reden dürfe, sondern erst dann etwas über sie aussagen könne, wenn sie sich jetzt und hier offenbart habe. In einer frühen Predigt heißt es über das „Reich Gottes": „Ja, wer da glaubt,

daß es kommen wird, der muß auch wissen, daß es bereits da ist . . ."[54]) Hier liegt die Wurzel der eigentümlichen „immanenten Eschatologie" Schl.'s offen. Auch muß daran erinnert werden, daß er sich in dieser Anschauung mit Männern wie Lessing, Goethe, Fichte berührt. Er würde wohl sonst kaum ein so volles Echo gefunden haben, wie es etwa in Fichtes Religionsphilosophie hörbar wird[55]). Daß dieser Zug seines Denkens von früh an hervortritt, ist ebenfalls festzustellen. In den Äußerungen des Studenten, Kandidaten und jungen Geistlichen tritt die größte Gleichgültigkeit dem Problem „Unsterblichkeit" gegenüber zutage. Und man kann in dem Brief an Brinkmann vom 22. VII. 1789 die Grundzüge seiner Haltung bereits deutlich erkennen[56]). Doch ist wichtig zu bemerken, wo die Quellen dieser immanenten Eschatologie der „Gemeinschaft des Menschen mit Gott" liegen, die in den Reden erstmalig ausführlich hervortritt. Dazu gibt einen wesentlichen Hinweis die oben bereits gemachte Feststellung, daß „Unsterblichkeit" einen durchaus philosophisch-metaphysischen Komplex bezeichnet. Der terminus wie der Gedanke fehlen auch im NT. durchaus, die Vokabel tritt lediglich an zwei ganz unbetonten Stellen auf[57]). „Unsterblichkeit" dringt in die kirchliche Dogmatik ein erst mit dem griechischen spekulativen Denken. Die Art, in der Schl. den Komplex behandelt, legt die Vermutung nahe, daß er vom NT. her gegen diese metaphysische Spekulation mit einem eminent religiösen Anliegen polemisiert. Diese Vermutung findet eine doppelte Stütze: Daß Schl. den Unsterblichkeitsgedanken für unchristlich und unbiblisch hält, zeigt schlagend seine im handschriftlichen Entwurf vorliegende Osterpredigt von 1797. Hier werden Auferstehungsglaube und Unsterblichkeitshoffnung in präziser Form konfrontiert. Indem „Der Einfluß des Glaubens an unsre Auferstehung" gezeigt werden soll, wird festgestellt, daß „er uns die Aussicht auf die Ewigkeit erst wert macht" — denn: „Die Hoffnung auf die bloße Unsterblichkeit wäre wenig tröstlich". Unabhängig von allen Verschiedenheiten der Kanzelsprache von der Ausdrucksweise des Redners kann hier die Einheitlichkeit der Stellungnahme kaum bezweifelt werden. Dies umso weniger, als in der Behandlung der eschatologischen Frage deutlicher als an irgend einer anderen Stelle die Begründung der Schl.'schen Stellungnahme auf eine Exegese bestimmter Bibelstellen hervortritt — dies der andre Punkt zur Stützung unsrer Vermutung. Hirsch hat einmal darauf hingewiesen, daß in der GlL. Schl. an diesem Punkte „das Vertrauen auf ein Wort des Herrn gesetzt" habe[58]). Er sieht hier eine Begründung für die These einer wichtigen Wendung von den Reden zur Glaubenslehre; doch mit Unrecht. Schl. hat später einmal die Behauptung aufgestellt, daß die Stellungnahme der Reden „auf den Aussprüchen Christi" ruhe[59]). Die Richtigkeit dieser Behauptung braucht umso weniger bezweifelt zu werden, als in der Tat Schl. jedesmal, wenn er in den Reden auf diese Fragen zu sprechen kommt, mit biblischen Zitaten argumentiert, so R 131 f. und R 295, wo es bezeichnend genug heißt:

„Wer nicht in dem Ewigen lebt, webt und ist, dem ist er völlig unbekannt."

Die Frage, ob Schl. mit dieser „immanenten Eschatologie" das NT. richtig interpretiert habe, steht hier nicht zur Debatte. Daß er es interpretieren wollte: dies allein ist hier wichtig. Und dies ist es, was der Redner von seiner Position her deutlich machen möchte: Auch in der Form der Unsterblichkeitshoffnung läßt sich über religiöse Wirklichkeit nicht frei spekulieren. Sondern erst wenn man in einer „Offenbarung" die „Gemeinschaft mit Gott" und das heißt „das allein des Sieges über den Tod würdige höhere Leben" [60]) erfahren hat, kann vom ewigen Leben legitim gesprochen werden: „Dann wollen wir weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod gibt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen" (R 132).

Auch hier faßt der Redner in einem Schlußsatz das Wesentliche zusammen (R 133): „Die Unsterblichkeit darf kein Wunsch sein, wenn sie nicht erst eine Aufgabe gewesen ist, die Ihr gelöst habt. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick: das ist die Unsterblichkeit der Religion." Es ist nun klar, was der Redner hier zur Aussprache bringen möchte. Die Rede von der „Aufgabe", die „gelöst" sein will, wird man nicht pressen, wenn man sich auch hier daran erinnert, daß das Ergreifen des Unendlichen identisch ist mit einem Ergriffen-werden (R 68) und zugleich erkennt, daß der Gegensatz gegen die Unsterblichkeit als „Wunsch" die Formulierung bestimmt. Wenn aber auch hier wieder auf jenen geheimnisvollen „Augenblick" angespielt und somit die Offenbarung, die „Grundlage aller Religion" in den Reden (Otto) ins Gesichtsfeld gerückt wird: so versteht man den Redner nur, wenn man die heimliche Ironie in diesem Satze mithört. Das „ewig sein in einem Augenblick" ist nicht Unsterblichkeit, sondern — Religion.

II.

DIE RELIGION.

1.

Am Anfang des vorigen Kapitels wurde auf die Vielschichtigkeit in der Terminologie der Reden hingewiesen, wie sie durch den rhetorischen Charakter des Buches bedingt ist bzw. diesen Charakter ihrerseits wiederum bestimmt. An keinem anderen Punkte ist diese terminologische Eigenart offenbarer, aber auch für die Deutung folgenreicher als in dem Problemkreise, dem unsere Untersuchung sich nun zuwendet: Was versteht der Redner unter „der Religion"? Mit diesem vieldeutigen Worte bezeichnen die Reden

eine Fülle der verschiedensten Begriffe: Religiosität, Glaube, Frömmigkeit, religiöses Leben, religiöses Bewußtsein[1]), der religiöse Mensch, der religiöse Bezirk der humanitis ebenso wie das religiöse Gebiet der Geisteswelt und die Erscheinung der Religion in der Geschichte („positive Religion") — dies alles nennt der Redner mit ein und demselben terminus: Religion. Diesen eigenartigen Tatbestand muß man im Auge behalten, wenn man der Frage nachgehen will, was in den Reden „die Religion" bedeutet. Jeder einlinige Lösungsversuch muß hier notwendig scheitern. —

Wenn Schl. von „der Religion" redet, so nimmt er damit bekanntlich einen Sprachgebrauch auf, der besonders in der Aufklärung zu Ehren gekommen war. Aber nur eine ziemlich oberflächliche Beurteilung kann ihn einfach als deren „Erben" ansehen. Schon seine durchgehende Polemik gegen die sogenannte natürliche Religion, in der die aufklärerische Religionsphilosophie ihr Ziel fand, muß gegen diese Ansicht mißtrauisch machen[2]). Und nun beginnt ja Schl. seine Betrachtung in den Reden damit, daß er seine eignen Grundsätze für die Behandlung und Untersuchung „der Religion" klarlegt: Man kann sie, wie „jede Äußerung des menschlichen Geistes", auf doppelte Weise ansehen; nämlich von ihrem „Mittelpunkt" oder von den „Grenzen" aus. (R 15) Im ersten Falle nimmt man den Ansatzpunkt bei dem bestimmten Begriff, im anderen geht man von den historischen Erscheinungsformen aus. Der erste wäre der Weg der aufgeklärten Religionsphilosophie. Er wird nicht abgelehnt. Aber er erfährt eine wichtige Korrektur in der Anweisung: „Ihr müßt Euren Begriff . . . aus dem Einzelnen rechtfertigen." (R 24) Der andere Weg, von den einzelnen historischen Erscheinungen den Ausgang zu nehmen, ist nach Ansicht Schl.'s „richtiger, aber auch mühsamer". Er selbst schlägt ihn auch ein, als er in der Fünften Rede es unternimmt, die Religion nicht nur in ihrem allgemeinen „Begriff", sondern in ihrer „Wirklichkeit" zu zeigen. (R 242) Dabei redet er nicht einem flachen Pragmatismus das Wort, sondern lehrt die geschichtlichen Erscheinungen der Religion „mit Religion anschauen". Wie denn die Religion „die gerechtesten Ansprüche darauf hat, religiös gerichtet zu werden" (R 247). Der Redner verbindet also beide Arten der Betrachtung. Er rechtfertigt den Begriff aus der einzelnen Erscheinung und lehrt die Erscheinung „mit Religion", d. h. aus ihrem Mittelpunkt anschauen. Der Knotenpunkt liegt in dem, wenn man so sagen darf, existenziellen Ausgangspunkt des Redners. Hier tritt die Bedeutung des „religiösen Erlebnisses" ein: Wer von der Religion überhaupt etwas aussagen will „muß es notwendig gehabt haben" (R 15). Und wie er der natürlichen Religion vorhält, daß sie es nur zu einem toten Allgemeinbegriff gebracht habe, weil sie nicht im religiösen Erleben gründe — so kann es dem Pragmatiker geschehen, daß er bei seiner Betrachtung der geschichtlichen Erscheinungen „wie fein er sie auch zersplittere, wie genau er auch alles durchsuche, immer nur die tote kalte Masse in Händen" behält. (R 27) Schl. verbindet Mittel-

punkts- und Grenzbetrachtung, nicht indem er sie getrennt neben- oder nacheinander anwendet, sondern indem er sie im existenziellen Ausgangspunkt des religiösen Erlebnisses verknüpft. Dies ist dann auch, wie Piper treffend bemerkt, der Grund dafür, daß Schl. die Definition seines Allgemeinbegriffs der Religion R 50 ff. sozusagen „aus der Pistole schießt“ [3]).

Zunächst wendet Schl. diese Betrachtungsweise so an, daß er die Religion als Bezirk des seelischen Lebens ins Auge faßt. Stichwortartig mag man sagen, daß er als „Wesen der Religion“ (zunächst) die Religiosität vorstelle. Daß er frage: Wie ist Glauben möglich? [4]) Man hat diese „anthropologische“ Religionsauffassung des Redners bald als seine bedeutende Entdeckung gepriesen, bald als seinen großen „Abfall“ bezeichnet: Beides kann zunächst auf sich beruhen. Nur daß beide Stellungnahmen ihre Einseitigkeit bezeugen müssen, sei festgestellt: Piper, der in der Identifizierung von Wesen der Religion und Religiosität den „Sinn der Reden“ erblickt, kommt von diesem Standpunkt aus ganz richtig zu dem Ergebnis: Es könne hier keine Wahrheitsfrage in der Religion mehr geben, es genüge vielmehr, „die Gewißheit eines religiösen Erlebnisses zu haben“ [5]). Daß es jedoch für den Redner eine Wahrheitsfrage in der Religion gibt, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung klar hervortreten. Über die sachliche Berechtigung der Konsequenz, die auf der anderen Seite gezogen wird: Schl.'s Religion sei nur „ein Verhältnis des Menschen zu einem eigenen Seelengrund“ braucht nach den Ausführungen des vorigen Kapitels nicht mehr lange verhandelt zu werden [6]). So notwendig es angesichts der Einmütigkeit sonst so differenter Standpunkte ist, der Ansicht entgegenzutreten, daß Schl.'s weitschichtiges Bild der Religion — so formuliert man besser statt „Religions-Begriff“ — in der Gleichsetzung von Religion und Religiosität sein perspektivisches Zentrum habe: so wenig wird man bezweifeln, daß die Bestimmung der Religion als Religiosität in den Reden einen breiten Raum einnimmt. Religion ist „Richtung des Gemüts auf das Ewige“ (R 31). Alle Gefühle, „bei denen das Universum der eine und auf irgend eine Art Euer eignes Ich der andere von den Punkten ist, zwischen denen das Gemüt schwebt“ (R 111 cf. 144), werden als „Religion“ bezeichnet. „Alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen“ — „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen“: „Das ist Religion“. (R 56, 57) Vielmehr: dies alles ist Religiosität; ein Erlebniszusammenhang, der den Menschen ganz erfüllt. So wie man es aus dem höchst bewegten Hymnus auf die Religion am Anfang der Reden heraushören muß (R 14 f.), und wie es der Redner einmal in der Frage präzisiert: „Durchdringt das ihr Wesen, ist das Religion?“ (R 140) Wenn Schl. ganz „romantisch“ von der „Unendlichkeit“ dieser Religion redet, so will er damit eben diese einzigartige Kraft und Tiefe des religiösen Erlebens bezeichnen. (R 179) Die einzigartige Kraft und Tiefe: Hier ist zugleich ein Punkt, an dem Schl. die Religiosität gegen andere Bezirke des geistig-seelischen

Lebens abhebt. Wenn der Mensch die Unendlichkeit der Religion im Bewußtsein seiner eignen Schranke erkennt (l. c.), so tut sich hier eine ganz andere Unendlichkeit kund als die, von der Spekulation und Moral reden mögen. (R 62) Denn unendlich ist die Religiosität eben darum, weil in ihr der Mensch zu der einzigen echten Unendlichkeit in Beziehung tritt: „Praxis ist Kunst, Spekulation ist Wissenschaft, Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche" (R 53). In dieser bekanntesten wie in zahlreichen anderen Gegenüberstellungen der Religiosität gegen die anderen Bezirke der Spekulation und Praxis bzw. Moral[7]) wird immer schon das ‚Eigene' des Religiösen sichtbar, wie es nicht vom Anthropologischen, sondern vom „Gegenstand" her bestimmt ist. Die Angel der ganzen Rede: Anschauen des Universums zeigt diese Beziehung des subjektiven und objektiven Faktors besonders klar. Das religiöse Phänomen wird in seiner eignen Art gewirkt von dem Universum, mit dem die Religion allein es zu tun hat. Aber indem der Mensch „seiner Natur gemäß" die Einwirkung des Universums aufnimmt, entsteht Religiosität als psychische Provinz neben anderen Provinzen.

Diese enge Verbindung von Subjektivem und Objektivem darf man nicht aus den Augen verlieren, wenn man ganz legitim zunächst „die Religion" als Religiosität versteht[8]).

2.

Indem nun Schl. seinen Lesern die Religion als Religiosität vorstellen möchte, nimmt er seinen Ansatz so, daß er sie zuerst als einen Bezirk neben den anderen sichert. Hier ist der Ort seiner bekannten Rede, er wolle den Verächtern demonstrieren, daß die Religion „aus dem Innern jeder bessern Seele notwendig von selbst entspringt, daß ihr eine eigene Provinz im Gemüte angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht . . ." (R 37). Mit der Argumentation, deren Programm in diesem Satz ausgesprochen ist, will der Redner ein bestimmtes Ziel erreichen. Er will die Religiosität als „notwendige" seelische Funktion der humanitas erweisen, erstens um sie aus dem Dienstverhältnis zu befreien, in das sie der Metaphysik und Moral gegenüber geriet. Doch ist damit — wie gelegentlich schon dargetan — nur der erste Schritt getan. Das Ziel ist noch nicht erreicht, wenn durch diese Nebenordnung der Religion dasselbe Maß „an Würde und Herrlichkeit" gesichert ist. Aber Schl. hat schon viel gewonnen, wenn man in der Religion überhaupt erst wieder einen lebendigen geistigen Lebens-Bezirk erkennt — weder eine Dienerin der Moral, noch ein Machwerk metaphysischer Spekulation. (R 11, 34, 48, 77, 120 f., 136). Es liegt dabei in der Natur der Sache, daß die innere Spontaneität — „von innen muß sie hervorgehen" — an diesen Stellen wieder einseitig hervortritt. Man wird erkennen, daß damit nicht nur eine exoterische, sondern z. T. sogar

„uneigentliche" Linie gezeichnet wird. Denn da, wie sogleich gezeigt werden soll, Schl. die Provinz im Gemüte nur als Durchgangspunkt zu Argumentationen benutzt, die seiner wahren Ansicht immer näher kommen: so wird man wiederum nicht gerade hier seine eigentliche Meinung erheben wollen. Es kommt hinzu, daß auch an diesem Punkte bereits die oben bezeichnete enge Verbindung von Subjektivem und Objektivem bemerkt werden kann. Im innern Leben, aus dem die Religiosität ja hervorgehen soll, „bildet sich das Universum ab". (R 87) Deutliche Beziehung auf den Satz von der Provinz im Gemüte hat auch der spätere Zusammenhang, der davon spricht, daß „die Gottheit den Teil der Seele, in welchem sie vorzüglich wohnt, in welchem sie sich in ihren unmittelbaren Wirkungen offenbart und sich selbst beschaut, auch als ihr Allerheiligstes ganz eigen erbaut und absondert von allem, was sonst im Menschen gebaut und gebildet wird." (R 269) An einer Stelle wie dieser schon einmal zitierten kann auch jetzt wieder klar werden, wo das Gewicht der Schl.'schen Formulierungen liegt und wo nicht. Wenn Schl. den Eigen-Charakter des religiösen anthropologischen Bezirks deutlich machen will — und darum allein geht es in diesen Zusammenhängen — dann spricht er in den allgemeinen Kategorien, die auf die anderen geistigen Bezirke auch Anwendung finden. Aber eine strenge Nebenordnung liegt ihm fern. Das erkennt man bei genauerem Zusehen an Formulierungen, die oft im selben Zusammenhang die Parallele z. T. aufheben. Schon früher wurde auf das Nebeneinander der Formeln: „Es ist wohl dergleichen in Euer Gemüt gekommen" (von außen, denn es wurde ja nicht verstanden) und „Handlungsweise des Gemüts" aufmerksam gemacht (R 106, 107), wie auch auf die andere Stelle (R 265), wo als die „objektive Seite dieses Moments" ein „Reiz" bezeichnet wurde, durch den „das Organ fürs Universum zum Leben gebracht" wird (subjektive Seite) [9]). So wenig man also eine Formel wie die, der Mensch solle nach „einer selbstgewirkten Vereinigung" mit dem Universum streben (R 122) pressen wird, da ja deutlich genug ist, daß vielmehr das Universum solche Vereinigung wirkt — so wenig darf man aus dem angegebenen doppelten Grunde die Aussagen über die Provinz im Gemüte pressen wollen.

Wie undeutlich auf dieser ersten Stufe der Argumentation die wahre Meinung des Redners zum Ausdruck kommt, zeigt sich sofort. Zwar behauptet er, daß zur vollen runden humanitas das Eigen-Gebiet der Religion neben Spekulation und Praxis treten müsse, denn so erst werde „das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet". (R 52) Der unmittelbar anschließende Zusammenhang beweist jedoch, daß der Gedanke schon weiter greift, als es zunächst scheint. Denn es heißt: „Spekulation und Praxis haben wollen ohne Religion, ist verwegener Übermut . . ." Hier kündigt sich bereits die neue, zweite Position an, wonach „die Religion" nicht eine Provinz neben anderen ist, sondern die dominierende. So hatte der Redner

schon auf den ersten Seiten festgestellt, „daß sie auf eine eigentümliche Weise das Gemüt bewegt, alle Funktionen der menschlichen Seele vermischt oder vielmehr entfernt und alle Tätigkeit in ein staunendes Anschauen des Universums auflöst". (R 26) Und in ausdrücklicher Beziehung auf Spekulation und Praxis heißt es an späterer Stelle (R 139) von der Religion: „in dem Gemüt, welches sie bewohnt, ist sie ununterbrochen wirksam und lebendig, macht alles zu einem Gegenstande für sich und jedes Denken und Handeln zu einem Thema ihrer himmlischen Phantasie."

Dies ist, neben dem Hinweis auf den objektiv-subjektiven Charakter der „Anlage" wie der „Provinz" die Begründung der These, daß in den Zusammenhängen, welche die religiöse Provinz neben die moralische und spekulative stellen, eine „uneigentliche" Linie vorliegt. Schl. hat später selbst in der 6. Erläuterung zur I. Rede zusammengefaßt, was eine Exegese der Urausgabe auch ohnedies ergab: „So wollte ich doch die Vorrechte des rednerischen Vortrags nicht gebrauchen, daß ich den Verächtern der Religion gleich an der Schwelle sagte, die Frömmigkeit stehe über der Sittlichkeit und dem Recht" — sofern sie nämlich den Menschen unmittelbar mit dem höchsten Wesen verbinde. Freilich ist die „Frömmigkeit", wie Schl. hier sagt, auch eine Funktion, eine Anlage der menschlichen Natur. Es besteht demnach eine Legitimation, sie auch also solche anzusehen. Doch ist sie mehr, und selbst als solche nimmt sie eine besondere Stelle ein.

3.

Dies zeigt sich, sobald man das Verhältnis der drei Provinzen genauer betrachtet. Dann ist nämlich nicht die sondernde Nebenordnung das letzte Wort. Vielmehr setzt sich immer deutlicher die andere Tendenz durch, die sich am Ende des vorigen Paragraphen schon andeutete: Die Religion dominiert. Zwar versucht Schl., die Gebiete zu trennen nach dem Gesichtspunkt, daß alle den gleichen Gegenstand hätten: „das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm". (R 41) Jedoch indem er diese Verhältnisbestimmung, wonach die Eigenart der Bezirke in verschiedener Behandlung des gleichen „Stoffs" bestehe, nun durchzuführen versucht, gerät er schon in Schwierigkeiten, die er nur durch einen doppelten Gebrauch des Wortes Universum verdecken kann[10]). Wenn die Religion, und sie allein, dem Menschen „Universalität" zu geben vermag, dann liegt es eben daran: Die anderen Bezirke setzen ihn in Beziehung zum Endlichen, sie allein stellt ihn dem Unendlichen gegenüber, damit er sich von ihm „affizieren" lasse. (R 65, 112 ff.)

Von hier aus ist es nur noch ein Schritt zur Feststellung, daß Religion das „Quellgebiet" alles geistig-seelischen Lebens sei. Sie verfolgt Begriff und Gefühl, Gesetz und Tat „bis zu ihrer gemeinschaftlichen Quelle" (R 19, 12), die in den „innersten Tiefen" des

Gemüts zu suchen ist. (R 19 f.) Die Religiosität als dies Quellgebiet ists auch, welcher der Hymnus am Anfang der Reden gilt (R 14 f.): „. . . in ihr atmete mein Geist . . . sie half mir . . sie blieb mir . . . sie leitete mich . . . sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt."

Dieser Gedanke des Quellgebiets — gleichzeitig eine der wichtigsten Klammern, die Reden und Monologen verbinden [11]) — ist, wie Franz gezeigt hat, ein Motiv der Reformation wie des Idealismus [12]). Man wird noch stärker als üblich beachten müssen, daß gerade der Redner es im Idealismus durchgesetz hat [13]). Schl. wendet den Gedanken besonders auf die Moral an, deren Verhältnis zur Religion längst nicht so unklar erscheint, wie manche Beurteiler glauben machen [14]). Wenn es dem Redner darauf ankommt, „alles was dem Menschen wichtig ist, auch aus diesem (dem religiösen) Gesichtspunkt betrachtet zu sehen" (R 31), so nimmt er die Moral nicht aus. Daß er trotzdem immer Wert darauf legt, hier gewisse Abgrenzungen vorzunehmen, ist zeitgeschichtlich bedingt. Einmal darin, daß die Kantische wie die idealistische Ethik von der religiösen Ethik Schl.'s, welche die Monologen erstmalig vortragen, sich scharf unterscheidet [15]). Sodann darin, daß wiederum besonders bei Kant die Religiosität ganz vom Moralischen aufgesogen wird. „Religion ist (subjektiv betrachtet) die Erkenntnis aller unsrer Pflichten als göttlicher Gebote." [16]) Diese moralische Religion aber wird dann mit der christlichen identifiziert. Es darf daher hier schon darauf hingewiesen werden, daß Schl., indem er die moralische Religion der Aufklärung, Kants und des frühen Idealismus ablehnt, zugleich ein neues Verständnis des Christentums vorbereitet. — Daher wendet er sich so scharf gegen den „Mißverstand, daß die Religion handeln soll" (R 71). Von dem in seiner Offenbarung handelnden Gott der Reden z. U. von dem gebietenden Gott der moralischen Religion heißt es daher, daß er nicht zum Handeln „reizt" (R 130). Aus diesen Abgrenzungen jedoch auf eine Isolierung der Religion von der Moral schließen zu wollen, ist unberechtigt. Die Religion als Quelle alles echten Lebens erschließt erst das volle Menschtum, so auch das „eigentliche Handeln", das moralisch sein soll. Schl. bringt das Verhältnis auf die Formel, man solle mit Religion handeln, nicht aus ihr. (R 68 f.) Mit Religion: d. h. „bei ruhigem Handeln, welches aus seiner eigenen Quelle hervorgehen muß, die Seele voll Religion haben" (R 71). Der religiöse Mensch fühlt „mit der lebendigsten Überzeugung . . . ., daß ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt" [17]). Indem also „die Religion" das Quellgebiet erschließt, in dem alle Funktionen des Lebens Ursprung und Verbindung haben, bestimmt sie den totus homo in seinem ganzen Leben, ohne direkt in die Selbständigkeit der anderen Bezirke eingreifen zu wollen. Aber ein ethischer und theoretischer Satz kann nur richtig verstanden werden im Medium

der Religion. Ja auch das „eigentliche Handeln" der Moral ist von der Religion nicht zu isolieren — so wie umgekehrt die Moral verdorben wird, will man aus der Religion einen Anhang zu ihr machen [18]). —

Die Meinung des Redners dürfte damit am Tage liegen: Sofern Religion gleich Religiosität ist, hat sie ihren eigenen Charakter neben den anderen „Provinzen im Gemüt". Sie bewährt diesen Charakter jedoch nicht nur in der Selbständigkeit, die sie fordert und gewährt. Vielmehr bewährt sie ihn gerade darin, daß sie erst den Menschen eigentlich zum Menschen macht, das Quellgebiet all seines geistig-seelischen Seins erschließt, ihn als totus homo, nicht nur an einer bestimmten Seite seines Wesens ergreift. Sie allein vermag den Menschen mit einer Kraft zu bewegen, die „alle Vermögen des eignen Gemüts in dem Strom dieser Bewegung zu ihrem Dienst mit fortreißt". Sie darf darüber hinaus erwarten, „daß sie hindurchdringen werde bis ins Innerste eines jeden Individuums, welches in ihrer Atmosphäre atmet" (R 134). Das volle Echo, das der Redner gerade mit diesem Ansatz in der geistigen Bewegung seiner Zeit fand, wirkt wie eine Erfüllung dieser Prophezeiung [19]).

4.

Mit ihm bin ich erst Mensch geworden — Novalis.

Hier, wo Schl. also „die Religion" als Religiosität vorstellt — und nur hier! — ist der Ort seiner sogenannten „Menschheitsreligion". Menschheitsreligion darum, weil sie den Menschen zur echten vollen Menschheit in Beziehung setzt — „die Menschheit ist Euch eigentlich das Universum" (R 89). — Auch hierbei ist wiederum zu beachten, daß Schl. den terminus Menschheit in dem doppelten Sinne der Gesamtheit individuell-menschlichen Lebens und des „Menschtums" (Gundolf) gebraucht [20]). Dabei liegt der Ton auf dieser zweiten Bedeutung des Wortes. Wenn Schl. die Religiosität in Beziehung auf die anderen Provinzen als „unentbehrliche Freundin und ihre vollgültige Fürsprecherin und Vermittlerin bei der Menschheit" vorstellt (R 112), so soll damit eben die Erschließung des vollen Menschtums ausgedrückt sein. Ganz deutlich tritt dieser Sinn hervor an Stellen wie dieser, da den „Ungebildeten" „aus dem innersten Mittelpunkte ihrer engen Beschränkung" eine Aussicht ins Unendliche gebahnt werden soll, in dem „auf einen Augenblick ihre tierische Sinnlichkeit zum hohen Bewußtsein eines menschlichen Willens und Daseins" erhöht wird. (R 19) „Es ist ein eigner Genuß — fügt in späterem Zusammenhang der Charité-Seelsorger hinzu — kleinen Seelen zu diesem Moment zu verhelfen", in dem dieser sinnlich Gebundene „gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann" (R 94).

Die Bedeutung dieser Menschheitsreligion für Schl.'s Gespräch mit den gebildeten Verächtern ist evident. Es muß ja ganz in ihrem

Sinne sein, wenn der Redner, indem er die wahre Religiosität vorstellt, es unternimmt, „die menschliche Natur von dem Unrecht zu befreien, welches sie allemal erleidet, wenn etwas in ihr mißkannt oder mißleitet wird" — damit nicht die Menschheit „mit dem größten Rechte zürne" (R 23). Es zeigt zugleich die enge Beziehung des Schl.'schen Menschheitsbegriffs zu dem seiner Leser an, wenn der Redner dann am Schluß dieses Unternehmens die Frage stellen kann: „Ich habe Euch gezeigt, was eigentlich Religion ist. Habt Ihr irgend etwas darin gefunden, was Eurer und der höchsten menschlichen Bildung unwürdig wäre?" (R 122) Diese Menschheitsreligion als Religiosität ist aber nur ein Durchgangspunkt. Allerdings muß das Gemüt, „wenn es Religion erzeugen und nähren soll, in einer Welt angeschaut werden". D. h. die Menschheit muß gefunden, das volle Menschtum und damit zugleich die dominante religiöse Provinz muß aufgedeckt sein. Dann erst wird der Mensch fähig, die Stimme der Gottheit zu hören. (R 88) Dies Finden geschieht über den Mittler, der den eingeschränkten sinnlichen Menschen zur „unendlichen Menschheit" in Beziehung setzt. (R 10) Die Einführung des Mittler-Begriffs ist bedeutungsvoll. Hier zeigt sich ein Moment, das über die Stufe der Menschheitsreligion hinaus für Schl.'s Religions-Bild konstitutiv bleibt. Man darf sich freilich nicht darüber täuschen, daß der Mittler zwischen Mensch und Menschheit ja nur die untere Schicht des Mittler-Begriffs darstellt[21]). Aber es bleibt doch wichtig, daß dieser Mittler-Begriff das Bild der Menschheitsreligion abschließt: Er eröffnet dem Menschen die Fülle echten Menschtums als „Kompendium der Menschheit" und vollendet „von dieser Seite" die Religiosität, sodaß der Mensch „keines Mittlers mehr für irgend eine Anschauung der Menschheit" (sic!) bedarf. (R 99)

Ist die Menschheitsreligion, deren Darstellung notwendig zu einem Hinweis auf ihre Grenzen führt, nicht das letzte Wort des Redners über „die Religion", so ist sie doch auch kein nur vorläufiges Wort[22]).

Schon in den frühen Predigtentwürfen begegnen ihre Spuren. So im Entwurf einer Adventspredigt vom Jahr 1794, wo der Gedanke im aufgeklärten Predigtstil formuliert wird: „Durch die Erkenntnis der wahren Religion wird der menschliche Geist mündig." Später vermag auch der Prediger denselben Gedanken klarer auszusprechen, wenn er in einer Bearbeitung der Predigt vom letzten Sonntag des Jahres 1794 von den Lehrern der Religion sagt: „. . . sie geben euch — daß ich so sage — euch selbst wieder."[23])

Man wird feststellen, daß Schl.'s „Wesen der Religion" immer auch Religiosität in sich schließt: So kann es nicht überraschen, daß zahlreiche Beurteiler hier seine endgültige Stellungnahme finden wollen[24]). O. Ritschl meint, mindestens liege hier sein letztes Wort an die Leser vor. Doch läßt man sich durch Schl.'s „uneigentliche" Redeweise täuschen. Allerdings liegt hier ein wichtiges Ziel

des Redners, das er am Schluß des ausführlichen Abschnittes über die Menschheitsreligion (R 89 ff.) so formuliert: „Hättet Ihr nur erst die Religion, die Ihr haben könnt, und wäret Ihr Euch nur erst derjenigen bewußt, die Ihr wirklich schon habt" (R 105). Dies Ziel liegt ganz im Bezirk der Menschheitsreligion. Denn „hier habe ich Euch doch bis an die letzte Grenze Eures Gesichtskreises geführt. Hier ist das Ende der Religion für diejenigen, denen Menschheit und Universum gleich viel gilt". (R 104) Doch wurde schon gezeigt, wie der Redner diesen Universum-Begriff überwindet (Kap. I § 5). Auch die an ihn sich anschließende Menschheits-Religion ist dementsprechend kein letztes Wort des Buches. Ihr nicht-endgültiger Charakter wird am Schluß des in Rede stehenden Abschnittes beleuchtet durch den Satz: „Nach einer solchen Ahndung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion".[25])

In welcher Richtung Schl. den Gedankengang weiter verfolgen wird, zeigt der Übergang vom „Sein" zum „Werden" der Menschheit. (R 99 f.) Nicht mehr auf die Provinz im Gemüte oder das Menschtum überhaupt ist nun der Blick gerichtet, sondern „Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr." Dieser Ansatz findet seine gradlinige Fortsetzung am Anfang der Fünften Rede. Hier wird nach einem Überblick über die als Menschheitsreligion vorgestellte Religiosität — „die Idee, welche ich Euch gemacht habe vom Innern der Religion" — nunmehr der Schritt zur „Religion als Wirklichkeit", zu den großen geschichtlichen Religionen vollzogen (R 236 f.). — Es braucht nur noch anmerkungsweise darauf hingewiesen zu werden, daß die oft berufene „Mystik" des Redners ebenfalls hier, im Gebiet der Religion als Religiosität oder Menschheitsreligion, ihren Ort hat[26]). Die Mystik als Weg nach innen, als Selbstanschauung bezieht ja den Menschen am direktesten auf die Menschheit. Daß Schl. die Züge, die man als mystisch bezeichnen mag, besonders stark hervorhebt, hat einmal seinen Grund in der Polemik gegen die nüchtern-verständige Religiosität der Aufklärung. (R 156) Aber Schl. hat doch im gleichen Zusammenhang „in einer hinreißenden Darlegung der Reden" (Dilthey) die Gefahren einseitig-mystischer Religiosität bezeichnet. Er hat dabei auch auf die „phantastischen Naturen" der Zeit verwiesen, die ihm als Vertreter solcher Religiosität erschienen und hat sie mit ihrem Gegenpol, dem überfliegenden Idealismus, auf eine Stufe gerückt. (R 157 ff.) Wenn es also wahr bleibt, wie schon an früherer Stelle bemerkt, daß Schl.'s eigene Religiosität immer mystische Züge gezeigt hat[27]), so ist andererseits doch ebensowohl zu bemerken, daß ihm die Gefahren des „Wegs nach innen" stets und gerade auch in den Reden deutlich waren. — Davon jedoch, daß „die Religion" des Redners Mystik sei, kann in dem Augenblick nicht mehr gesprochen werden, da man erkannt hat, daß die Religion als Religiosität das eigentliche Ziel der Reden nicht darstellt. —

Behandelt der Redner die Selbst-Anschauung der Menschheitsreligion besonders ausführlich, so geschieht es aus den angegebenen Gründen. Es bedarf daher einer Erinnerung daran, daß Welt-Anschauung und Kunst-Sinn in denselben Kreis gehören, den wir mit Religion als Religiosität bezeichneten. Schl. faßt bekanntlich alle drei Arten der Anschauung eng zusammen, alle drei behandelt er im deutlichen Anschluß an den Gesichtskreis der Leser. Für die Menschheitsreligion, die ihm persönlich am nächsten ist, wurde dies gezeigt. Für die Natur-Anschauung liegt es ebenso am Tage wie für den Kunstsinn, bei dem der Redner es selbst ausspricht. (R 167)

Es legt sich die Vermutung nahe, daß die Beziehungen, welche die Reden zwischen „Religion und Bildung" setzen, sich auf die Religion als Religiosität beziehen. Dann fallen all die Behauptungen dahin, wonach eine sogenannte „Bildungsreligion" das Ziel des Redners sei. Und über die merkwürdige aber konsequente These Gundolfs, Schl. verwechsle in den Reden Religion und Bildung, braucht dann nicht mehr verhandelt zu werden. Die Vermutung bestätigt sich in vollem Umfang und rechtfertigt damit zugleich die Deutung, die zu ihr hinführt. Warum will Schl. von den Gebildeten nicht ungehört zu denen verwiesen werden, „auf die Ihr als auf Rohe und Ungebildete herabsehet" (R 18)? Man kann zwar auch mit jenen von „der Religion" reden, sie so „zum hohen Bewußtsein eines menschlichen Willens und Daseins" führen. „Aber ich bitte Euch, wendet Ihr Euch dann zu ihnen, wenn Ihr den innersten Zusammenhang und den höchsten Grund jener Heiligtümer der Menschheit (!) aufdecken wollt?" Nur die Gebildeten kann der Redner „in die innersten Tiefen . . . . geleiten" (R 19). — Entsprechend beurteilt er die Bildung, wenn er sich der Natur-Anschauung zuwendet. — Daß er vom Kunst-Sinn, den er selbst nur in Andeutungen behandeln kann, nur zu Gebildeten zu reden vermag, braucht nicht betont zu werden. — Eine falsche Naturanschauung geht mit fortschreitender Bildung „unvermeidlich und glücklicherweise verloren" (R 79). Auch positiv gewährt die Natur den Gebildeten eine große Ausbeute, „denen ein reicheres Zeitalter tiefer in ihr Innerstes zu dringen vergönnt hat". (R 86) Allein: hier ist es charakteristisch für den selbst fast völlig unbeteiligten Redner, daß er nicht nur auf die relativ geringe Schätzung der Naturanschauung, wie sie „einer der größten Heroen der Religion" zeigte, hinweist (l. c.), sondern auch feststellt: „Bei einem gänzlichen Mangel aller Kenntnisse, die unser Jahrhundert verherrlichen, fehlte doch schon den ältesten Weisen der Griechen nicht diese Ansicht der Natur", welche die Bildung der Gegenwart auch nur erreichen kann. (R 87)

Doch nun weist man gern auf jenen anderen Zusammenhang der Reden, wo nicht von der Naturanschauung, sondern der Weltanschauung gehandelt wird (R 126 ff.). Hier werde nämlich der Wert einer Religion von den Stufen der Bildung abhängig gemacht.

Schl. unterscheidet die drei Anschauungsweisen des Welt-Universums als Chaos, als Vielheit und als Einheit und stellt dabei fest, daß jede dieser Anschauungen einer neuen höheren „Stufe der Bildung" angehöre. Doch erstens hat der Redner in späterem Zusammenhang, in dem er auf diese drei Stufen zurückkommt, ausdrücklich festgestellt, es handle sich hier nur um „Arten der Religion, aber nicht bestimmte Formen". (R 256) Zweitens aber ist gerade die in Rede stehende Stelle eine der wenigen im Buch, an denen der Redner selbst einmal von „Religiosität" spricht, und so exegesiert er sich selbst am besten, wenn er sagt: „welche von diesen Anschauungen des Universums ein Mensch sich zueignet, das hängt ab von seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab seiner Religiosität." (R 128) Damit dürfte gezeigt sein, daß die Beziehung Religion und Bildung die Religiosität meint, und daß insbesondere die Bildung als Wertmesser nur für diese Religiosität Anwendung findet[28]). Dieser Gedanke jedoch liegt nicht nur für den Redner nahe, er dürfte auch objektiv seine Berechtigung haben.

Daß Schl. überdies nicht daran denkt, Religion und Bildung — man wird sogar sagen dürfen: Religiosität und Bildung — gar zu eng aneinander zu binden, kann noch an einzelnen Stellen des Buches deutlich werden. Daß der religiöse und der gebildete Mensch an sich auf zwei verschiedenen Ebenen stehen, mit verschiedenem Maß zu messen sind, zeigt ein Satz wie dieser: „lieben oder hassen mögt Ihr jeden, je nachdem er auf der beschränkten Bahn der Tätigkeit und der Bildung mit Euch oder Euch entgegen geht." Doch unabhängig von all solchen Urteilen und Bewertungen wird man „demjenigen Achtung und Ehrfurcht nicht versagen können, dessen Organe dem Universum geöffnet sind" (R 235 f.).

So ist es denn schließlich auch ein folgenreicher Irrtum anzunehmen, Schl. habe von der Bildung seiner Zeit neue Religionsstiftungen erwartet. Auch hier geht es ihm, wie nach allem Gesagten nicht mehr zweifelhaft sein kann, lediglich um die Möglichkeit einer neuen Religiosität. „Was ist nicht zu erwarten von einer Zeit, welche so offenbar die Grenze ist zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Dinge!" (R 311) Indem der große Umsturz des Zeitalters eine alte Welt zertrümmert (R 4, 162, 277), befreit er die in der kalten Verständigkeit und dem öden Nützlichkeitssinn der alten Zeit gefangenen Tiefenschichten des Sinns und der Phantasie, ohne die nach Schl. eine lebendige Religiosität nicht sein kann. Die neue Moral und Philosophie, deren Umrisse sich zeigen, werden ein anderes und gemäßeres Verhältnis zur Religion gewinnen als jene Metaphysik, die sie in die Fesseln eines Systems schlug, und jene Moral, der die Religion „ganz eigentlich dienen" sollte (R 170 ff.). Damit ist man ja im Drei-Provinzen-Schema: Spekulation, Moral, Religiosität. Grüßt der Redner die Gebildeten also als die „wenngleich unabsichtlichen Retter und Pfleger der Religion" (l. c.), die „einer Palingenesie der Religion nicht wenig zu Hilfe" kommen (R 162),

so sieht er bei ihnen Vorzeichen, die einer neuen Erweckung lebendiger Religiosität günstig scheinen [29]).

Das ist ihm Religion als Möglichkeit. —

6.

Die sogenannte natürliche Religion ist der Gegner, den Schl. von zwei Seiten her angreift. Er stellt sie am Anfang der Ersten Rede als typischen Religionsbegriff der Zeit vor mit ihren beiden Hauptelementen: „Die Furcht vor einem ewigen Wesen und das Rechnen auf eine andere Welt, das, meint Ihr, seien die Angel aller Religion." (R 22) Doch diese „übelzusammengenähten Bruchstücke von Metaphysik und Moral, die man vernünftiges Christentum nennt" (R 25 cf. 272), sind von „einer Verwandlung in Metaphysik und Moral befallen" (R 274). Diese natürliche Religion hat „so philosophische und moralische Manieren" (R 234), daß hier von „Religion" keine Rede mehr sein kann. Diese unter den Großen der Zeit auch von Lessing und Kant vertretene, einzig von Goethe abgelehnte [30]) natürliche Religion, in deren Konsequenz Forberg im Atheismusstreit die gute Formel prägte: „. . . Pflicht, zu handeln, a l s o b man es (d. h. Gottes Weltregierung) glaubte" [31]) — ist sie überhaupt als Religion zu bezeichnen, so müßte man sie im Sinne des Redners „Religion des Als-Ob" nennen. Sie sucht er aus dem Felde zu schlagen, indem er ihr echte und lebendige Religiosität entgegensetzt.

Neben diesem ersten Weg, den er R 22 ankündigt, steht dann wie schon angedeutet der andere: Die Geschichte tritt ein. Die endgültige Liquidierung der natürlichen Religion erfolgt durch Einführung der historischen Betrachtung. Deren Ziel, die Behandlung der „positiven Religionen", wird Gegenstand der Untersuchung im nächsten Abschnitt sein. Hier soll nur ein Doppeltes festgestellt werden: Indem Schl. die Geschichte, die „wundervolle Veranstaltung des Universums" als höchsten Gegenstand der Religion einführt (R 100), um die allgemein-religiöse Betrachtung abzulösen und die rein philosophische Religionsansicht abzulehnen, wendet er die bekannten Stellungnahmen der Zeit, so Kants und Lessings über das Verhältnis von „Vernunft" und „Geschichte" innerhalb der Religion in ihr genaues Gegenteil [32]). Sodann: Der Redner führt die Geschichte ein, indem er sie als den Kampf des Lebens gegen den Tod, als „das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe" anschauen lehrt. (R 103 f.) Damit tritt ein neuer, tiefgreifender Gesichtspunkt in die Betrachtung ein, der über den Bezirk „Religiosität" hinausweist. Denn nun tritt an Stelle des Strebens nach Gewißheit, wie es im Gebiet der Religiosität allein legitim ist (s. o. § 1), die Frage nach der Wahrheit der Religion. Denn die These „Erlösungswerk der ewigen Liebe" antwortet im Sinne des Redners auf diese Wahrheitsfrage. Gewiß hat das Prinzip der Liebe auch in der

Menschheitsreligion seine zentrale Stellung. Denn „um Religion (d. h. Religiosität) zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe". (R 89) Gewiß, Liebe ist das Band aller Gemeinschaft. Trotzdem hat Frank ein Recht, zur Stelle zu fragen: „Wie kommt er dazu?" [33]) Denn wie in der Menschheitsreligion, so haben auch in der Welt-Anschauung Furcht und Liebe ihren Ort. Aber es ist „etwas Anderes und Höheres . . . als diese Furcht und diese Liebe" (R 81), wenn der Redner feststellt: „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel unserer Religion, und Furcht ist nicht in der Liebe" (R 80). Die Quellen dieser „unserer Religion" liegen am Tage. Es bedürfte kaum des Hinweises darauf, daß in den frühen Predigten die Gegenüberstellung von echter und falscher (christlicher) Frömmigkeit unter den Stichworten Liebe und Furcht dauernd wiederkehrt — ebenso wie der andere Gegensatz in den Reden: Demut gegen Übermut (R 17 u. ö.) durch die Predigten hindurchgeht [34]).

Damit zeigt sich: Hier, da die Entwicklung „der Religion" als Religiosität an ihr Ziel kommt, da ihre letzten Grundsätze in den Blick kommen, da zur Gewißheitsfrage die Wahrheitsfrage sich stellt: hier wird die Vorläufigkeit der Rede von der Religiosität offenbar ebenso wie die Linien, die sie mit einer neu sichtbar werdenden Wirklichkeit verbinden. Ist Liebe und Demut der höchste Grundsatz der Religiosität, die in den Reden gezeigt wird, so ist damit ihre dauernde Bedeutung für das Religionsbild des Redners gesichert. Zugleich aber wird klar, daß diese Religiosität sich nicht selbst trägt. Sondern ihr Schwerpunkt ruht außerhalb ihrer selbst. Dies Außerhalb kam mit der Geschichte in Sicht. Das Aufmerken auf diese geschichtliche Wirklichkeit und auf das Zeugnis des Redners von ihr stellt uns vor die Grund-Frage in der Deutung des Buches.

Man kann die eigentümliche Schl.'sche Wendung stichwortartig etwa so formulieren: Vom metaphysischen Weltgrund „Gott" führt sie zum existenziellen Lebensgrund „Religiosität". Diese erschließt im höheren Realismus ihrer „Anschauung" der Philosophie erst die Wirklichkeit, durch ihre „Mittelpunktsbetrachtung" der Ethik: Menschtum und Individualität.

Diese Religiosität bildet den ersten großen und neuen Aspekt, den der Redner seinen Lesern erschließt. In dem Bilde, das von ihr entworfen wird, liegen zugleich die engsten Beziehungen des Buches zur Zeit. Aber es handelt sich nicht um eine freischwebende, sich absolut setzende Religiosität. Ihr letztes Wort bleibt: Möglichkeit der Religion. Mit dieser Einsicht stellt sich notwendig die Aufgabe, nach der Wirklichkeit zu fragen, in der ihr Schwerpunkt ruht.

ANMERKUNGEN

Zum I. Kapitel.

1) So Huber S. 287 ff. — Piper S. 42.

2) Neubauer S. 51. Vergl. in den Reden noch den eigentümlichen Gebrauch von „Individualität" (R 86 f. — dazu Süskind, Schelling S. 237), von Kirche „in diesem schlechtesten aller Sinne" R 225. In der 2. Auflage bemüht sich Schl. z. T. um Klärung, indem er z. B. „Religion" häufiger durch „Frömmigkeit" ersetzt.

3) Siehe auch Piper S. 124; Wehrung betont richtig, daß keines der zahlreichen Synonyme der Gottheit gepreßt werden darf (Schleiermacher S. 147).

4) K. Sack S. 837.

5) Martin S. 386.

6) Hirsch, Augustanarede S. 17.

7) Stephan, Kampf S. 192 f., 195, 209 u. ö. — Wehrung, Theologie S. 185, cf. Schleiermacher S. 195. — Siehe auch Kattenbusch S. 24.

8) Bartelheimer S. 32, 42_1, 68 (gegen Brunner), 132 u. ö.

9) Vergleiche den von Bauer „Wissen, Glauben, Meinen" genannten Entwurf, der wohl um das Jahr 1795 geschrieben wurde (Bauer, Ungedr. Pred. S. 100—104).

10) Siehe das Zitat R 164 nach Goethe, Meister: Lehrjahre VIII. Buch 5. Kapitel (S. 541). — Ohne Zweifel ist der Redner gerade hier auch sehr stark von Fr. Schlegel beeinflußt, dessen „Sinn"-Begriff besonders stark durch Rezeptivität und Passivität gekennzeichnet war — auch er gewiß von Goethe her bestimmt. Beachtlich aber auch hier die Unterschiede zwischen Fr. Schlegel und Schl. — Zum „Sinn" bei Fr. Schlegel cf. Stock S. 12.

11) Vergleiche zu „Sinn" die Ausführungen Ungers (S. 138), der jedoch die Fülle des Begriffs nicht ganz entfaltet. Siehe auch das Stichwort-Register in Schiele-Mulerts Monologen-Ausgabe, wo jedoch naturgemäß speziell auf die Monologen bezug genommen wird. Das bedingt zwar keine eigentlichen Unterschiede, wohl aber gewisse Verschiedenheiten.

12) Der Sinn in den Monologen z. B. M 37, 46, 50 f. Sinn und Liebe M 52. — „Phantasie" schon in „Wert des Lebens" (S. 182 f., 189). In den Monologen besonders M 42. Diese mehr ethische Phantasie fehlt auch in den Reden nicht, siehe R 99.

13) Siehe schon die Athenäumsfragmente (D 80).

14) Schon Fr. Schlegel hat dies nicht erkannt, wenn er die Phantasie in den Reden als „das Organ des Menschen für die Gottheit" deutet (in den „Ideen" von 1799. Minor II S. 290). — Zur „Phantasie" in den Reden siehe Unger S. 136, Wehrung, GeschPhil. S. 94 Anmerkung. — Zu Phantasie und Gemüt treffend Fuchs, Wandlungen S. 72.

15) Pr. Bd. I S. 159.

16) R 108 ff. — Man wird nicht fehlgehen in der Annahme, daß auch hierin der Ursprung der Schlschen Hochschätzung religiöser Gefühle in der Brüdergemeine sich beweist, cf. Scholz, Christentum S. 11.

17) Br^1 IV S. 305.

18) Daß auch „Gefühl" bei Schl. eine Art von Erkenntnischarakter trage, bemerkt bereits Bender I S. 34. Daß dieser Schlsche Standpunkt ganz unkantisch und auch unfichtisch ist, liegt auf der Hand; cf. Kant, Religion z. B. S. 164 f., Fichte, Anweisung S. 123.

19) Wehrung möchte vermuten, daß der Begriff aus Goethes Meister übernommen sei (GeschPhil. S. 31).

20) Bei Eck S. 55_4. — Zur Anschauung bei Schl. vergleiche: Fuchs, RelBegriff S. 6, 8 f., 24 ff., 36 f. — Wandlungen S. 71 ff. — Drei Denker S. 324.

21) Zu Gefühl und Anschauung siehe Hegel, Die Vernunft in der Geschichte (Philos. Bibl.) S. 20. Vergleiche u. a.: Bartelheimer S. 26, 45; Barth, Schleiermacher S. 154; Braasch S. 62, 67; Otto, Redenkommentar S. XXII, SU S. 134; Piper S. 53, 57; Ruttenbeck S. 85 f.; Wehrung, Schleiermacher S. 132; Wobbermin, SystTheol. II S. 68 f.

22) Pünjer S. 53. — „Schleiermacher hat etwas Tiefes geahnt, wenn er das Subjekt der Religion, das unmittelbare Selbstbewußtsein, hinter dem erkennenden und wollenden Subjekt suchte." (H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit S. 385).

23) R 73. — Die Monologen sprechen ähnlich von „Vorstellung und Empfindung".

24) R 265 f. — Auch hier darf schon darauf hingewiesen werden. daß dies Motiv der Predigt Schls entstammt. In seiner Landsberger Antrittspredigt spricht er von den „seltenen aber desto seligern Augenblicken, . . . wo die ganze Seele mit Gott beschäftiget ist." (Pr. Bd. VII, S. 208).

25) Br[1] III S. 285.

26) Zur „Liebesszene" vergl. Barth, Schleiermacher S. 155 f.; Fuchs, Drei Denker S. 373; Hirsch, Idealismus 58_1; Huber S. 36 ff.; Süskind, Schelling S. 230 f.; Stephan, Kampf 192.

27) Gundolf S. 447.

28) Goethe, Werther. 2. Brief (Am 10. Mai). Eine direkte literarische Abhängigkeit soll mit diesem Hinweis keineswegs behauptet sein.

29) Obenauer, Faustischer Mensch S. 126.

30) R 118. — Anschauung steht hier, wie auch der angeführte Kommentar ausweist als pars pro toto an Stelle des in Gefühl und Anschauung sich entfaltenden Urereignisses. Das kognitive Element wird besonders hervorgehoben, da im Zusammenhang von Mitteilung der Offenbarung die Rede ist; sie kann ja nur als Mitteilung der Anschauung erfolgen.

31) So u. a. Wehrung, Schleiermacher S. 135.

32) Siehe Hirsch, Idealismus S. 64.

33) Otto, Redenkommentar S. XXIII.

34) Frank S. 75 stellt fest, daß man unter Universum nach gewöhnlichem Sprachgebrauch das Weltganze verstehe, „welches Schl. eben nicht meint". Bisweilen meint er es freilich doch; siehe Ottos Anmerkung zu R 50. Beide Interpretationen für sich sind einseitig. Otto hat sich später selbst korrigiert: SU S. 137.

35) Zu Goethes Stellung zur Natur als Offenbarung cf. Obenauer, Faustischer Mensch S. 241, 250.

36) R 87. — Gegen Süskind, Schelling S. 26.

37) Siehe Pr. Bd. I S. 70; 183. — Wissen, Glauben, Meinen (Bauer, Ungedr. Pred. S. 101). — Br[1] I S. 238.

38) Pr. Bd. I S. 183.

39) Vergleiche Novalis' „Pan-Christismus":

Er ist der Stern, er ist die Sonn,
Er ist des ew'gen Lebens Bronn,
Aus Kraut und Stein und Meer und Licht
Schimmert sein kindlich Angesicht.

40) R 80, cf. Erläuterung 12 zur II. Rede. — Auf dieser Stufe des Universum-Begriffs wird zugleich die Überwindung der romantischen Anschauung vollkommen deutlich. In dies Universum kann man nicht „knollig verliebt ja vernarrt" sein, wie Fr. Schlegels typische Äußerung lautet (Br[1] III S. 81).

41) R 129. — Erläuterung 2 zur II. Rede.

42) Zu Herders Stellung cf. Franz S. 404. — Zu Goethe: Obenauer, Goethes Religion S. 58 (Zitat), 127, 213 (Zitat) u. ö.; auch Scholz, Schl. Goethe S. 51.

43) Fichte-Forberg, Atheismusstreit S. 130, 137. — Goethe, Meister z. B. Wanderjahre I. Buch 11. Kapitel (S. 733 f.).

44) Zur Hallenser und Drossener Zeit siehe die Briefe an Brinkmann. — Über das höchste Gut (D 13). — Es bestätigt sich also, soweit man dies verfolgen kann, das Diktum des Sendschreibens an Lücke, wonach die Anfänge dieser Haltung schon in Schls Knabenjahren liegen (S. 29).

45) Vergleiche Franz über den „unechten Mythos" (S. 26 ff.).

46) Siehe auch die Monologen, z. B. M 28 u. ö. — Vergl. Fichte, Atheismus S. 131. — Nochmals zu Goethe: Franz S. 293. — Hirsch formuliert den Einwand als Fehlen des echten Ich-Du-Verhältnisses: Idealismus S. 110 cf. 70, 77, 103. Wehrung, Theologie S. 200.

47) Adolf Lasson, Meister Eckhart der Mystiker. 1868 S. 353 f.

48) Sendschreiben S. 25. — Zu dieser Frage cf. auch Bartelheimer S. 52.

49) So weist Wobermin auf den personalistischen Charakter der (wie oben bereits festgestellt: rein christlichen) „Gefühle": Demut, Dankbarkeit, Ehrfurcht und Reue hin (RGG² V Sp. 177). — Besonders deutlich kann man personalistische Züge feststellen, wenn der Redner auf den Schöpfer-Komplex zu sprechen kommt.

50) Als „Sendschreiben über die Reden" bezeichnen wir den wichtigen Brief, den Schl. im Jahre 1801 an den Hofprediger Sack richtete. (In Br¹ III S. 280 ff.).

51) R 133. — Daß man Gott als Wirklichkeit glauben müsse, ist auch ein polemisches Wort zum Atheismusstreit, siehe Fichte-Forberg, Atheismus S. 147 — welche Frontstellung sich hier in erster Linie auspricht, ist ohne weiteres deutlich.

52) Titel der 11. Predigt in der Ersten Sammlung, in welcher Schl. vorzüglich die zentralen Gedanken der Reden erläutern wollte.

53) A. Ritschl S. 45.

54) Pr. Bd. I S. 162. — Vergleiche zur immanenten Eschtalogie auch die Monologen, besonders den 1. Monolog.

55) Fichte, Anweisung, bes. S. 121. — Siehe schon Atheismus S. 178. — Lessing II S. 255 f. — Zu Goethe cf. Obenauer, Goethes Religion passim, z. B. Zitat S. 99. — Zur Verwandtschaft mit dem Idealismus allgemein: Hirsch, Idealismus S. 59 f.

56) Br² I S. 39 f.

57) 1. Kor 15, 53 erscheint „Unsterblichkeit" im Zusammenhang der verschiedenen Gegensatzpaare als Gegenstück zu „Sterblichkeit". — Zu 1. Tim. 6, 16 siehe M. Dibelius im Handbuch z. NT zur Stelle: „Die reiche Titulatur ist aus jüdischem wie hellenistischem Material gebildet".

58) Hirsch, Idealismus S. 110.

59) Br¹ IV S. 374.

60) Erläuterung 21 zur II. Rede.

Zum II. Kapitel.

1) Cf. hierzu Huber S. 292, der jedoch eine Teilfrage für das ganze Problem zu halten scheint.

2) Vergl. Wobbermin, SystTheol. II S. 32. — Siehe auch Otto, Redenkommentar S. XVII.

3) Piper S. 8 cf. Otto, Redenkommentar S. XVIII f.

4) Piper S. 63; Gundolf S. 419. — Ein Irrtum liegt vor, wenn man diese Seite für die einzige hält. So selbst Glockner in seiner sonst treffenden Gegenüberstellung Hegel-Schleiermacher (S. 253 f.).

5) Piper S. 95.

6) Brunner S. 186. Ähnlich wie Brunner urteilt Schaeder, mit dem sich schon Wobbermin (SystTheol. II S. 120 f.) und Bartelheimer (S. 105 ff.) ausführlicher auseinandergesetzt haben.

7) Z. B. R 111 f., 144, 155 u. ö.; cf. den nächsten Paragraphen.

8) Der ältere Schl. hat nichts Neues gesagt, sondern nur präziser den Standpunkt formuliert, den schon der Redner vertrat, wenn er einmal schreibt: „Oder was wollten Sie mit einer Religion, die nicht (zugleich) Religiosität wäre?" (Br[1] IV S. 305).

9) Vergleiche überhaupt das in früherem Zusammenhang über „Anlage" Gesagte.

10) Cf. Kap. I.

11) M 8—10, 25 ff. u. ö.; cf. Eck S. 30 und im Anschluß an ihn Wehrung, Schleiermacher S. 207. — Zum Quellgebiet siehe auch Ruttenbeck S. 86. — Es handelt sich hierbei um einen Gedankenkreis, der schon in den frühen Predigtentwürfen Schls hier und dort zu finden ist — wie später z. B. in der Weihnachtsfeier.

12) Franz S. 157 f.

13) Vergleiche den früheren Fichte mit der „Anweisung".

14) So Dilthey S. 416. — Einen sehr treffenden Ansatz findet man bei Wehrung, Schleiermacher S. 229 f. Zutreffende Beurteilungen bei Siegfried, Kant S. 25; Stephan, Kampf S. 208. Mehr oder weniger unrichtig sehen hier Lipsius S. 269 u. a. auch Süskind, Schelling S. 33.

15) Cf. Erläuterung 15 zur II. Rede.

16) Kant, Religion S. 229 (u. ö.).

17) R 120. — Ich finde einen Hinweis auf diese Stelle auch bei Wehrung, Schleiermacher S. 131.

18) R 112, cf. 52 f. und die Ergänzungen der 2. Auflage zu dieser Stelle. — R 107 — Unmittelbarer Antrieb zum Handeln ist die Religion am reinsten im kultischen Brauch; und da zeigt sich sofort das Versagen der ethischen Maßstäbe R 70.

19) Auf Fichtes Anweisung wurde bereits verwiesen cf. Franz S. 259. Hier ist auch ein Punkt, den Fr. Schlegel mit lebhafter Zustimmung aufgriff (Minor II S. 290, 304). — Eigentümlich ist das Verhältnis zu Goethe in Ähnlichkeit und Verschiedenheit, siehe Obenauer, Goethes Religion S. 8, 130.

20) Zur Terminologie cf. Gundolf S. 449 und Unger S. 139.

21) Vergleiche den Zusammenhang R 10 ff. — Siehe auch Erläuterung 14 zur II. Rede. — Diesen Mittlerbegriff nimmt daher auch Fr. Schlegel mit Beifall auf (Minor II S. 293).

22) Gerade im Menschheits-Begriff verbinden sich auch religiöser und ethischer Aspekt aufs engste. Hier vermag man manche Linie von den Reden zu den Monologen zu ziehen.

23) Pr. Bd. I S. 181. — Vergleiche den Standpunkt der GlL, wonach die menschliche Natur erst mit dem Erlöser zur Vollendung gelangt.

24) So selbst auch Franz S. 132, 352, 391 u. ö., dessen Urteil dahingeht, Schls Christentum sei reinste Humanität; und Wehrung, Schleiermacher S. 109, 145, 196. — Auf religionsphilosophische Schwierigkeiten, die sich aus Schls Rede von der Menschheitsreligion ergeben, weist Otto öfter hin, so DH 191 f., 197.

25) R 105. — Auf die Bedeutung dieses Satzes verweist Wobermin, SystTheol. II S. 106.

26) Wehrung befindet sich auf dem Wege zu diesem Verständnis, wenn er von der „alle Religion durchziehenden mystischen Form des Erlebens" spricht. (Schleiermacher S. 133). Aber auch er unterscheidet nicht deutlich Religion und Religiosität in den Reden. — Siehe auch Bender, Schleiermacher S. 14.

27) Vergleiche auch den Hinweis der Reden auf Plato: R 168. — Schon in der ersten Publikation nach den Reden, in den Briefen zum Sendschreiben jüdischer Hausväter, hat Schl. dieser seiner Vorliebe wieder deutlichen Ausdruck gegeben (W Theol. V S. 6, 15). — Ebenso äußert er gelegentlich in Briefen, „daß ich noch der alte Mystiker bin" (Br[2] I S. 304). Seine Stellung zur falschen Mystik klingt bald noch einmal wieder in einer Notiz des Dritten Tagebuches (D 139 Nr. 152). — Interessant ist die genaue Parallele zwischen R 158 ff. und Novalis, Blüthenstaub (Heilborn II S. 7).

28) Zu Vergleich und Unterscheidung zwischen Goethe und Schl. siehe Obenauer, Faustischer Mensch S. 19 f.

29) Zur Bestätigung dieser Auslegung dient Erläuterung 4 zur III. Rede. — Cf. das Echo in Novalis Europa (Heilborn II S. 411). — Eine Äußerung, in der Schl. die Möglichkeit der Zeit zu neuer Religiosität erkennen könnte, findet sich z. B. bei Fichte, Atheismus S. 181.

30) Siehe Obenauer, Goethes Religion S. 195.

31) Fichte - Forberg, Atheismus S. 146. Zur natürlichen Religion (= Christentum) siehe bei Kant z. B. Religion S. 213, 236 ff.; Lessing I S. 46, 179.

32) Nach Kant kann der Moralischgläubige den Geschichtsglauben höchstens „zur Belebung seiner reinen Religionsgesinnung zuträglich" finden (Religion S. 281, cf. 233). — Lessings Äußerungen zum Verhältnis zufälliger Geschichtswahrheiten und notwendiger Vernunftwahrheiten sind bekannt.

33) Frank S. 70.

34) Zu Liebe (und Furcht) cf. z. B. Pr. Bd. I S. 135 f.; 10. Predigt der Ersten Sammlung, deren ursprüngliches Thema im handschriftlichen Entwurf lautet: „Die Gesetze der Liebe in Rücksicht der Nachsicht"; Pr. Bd. VII S. 58; auch Br^2 III S. 240. — Zu Demut und Übermut siehe handschriftlicher Entwurf zum 17. p. Tr. über Luk 18, 9 ff. „Von dem Unterschied der wahren und falschen Frömmigkeit"; Pr. Bd. I S. 28, 68 ff.

LITERATUR

1. Die Zeit.

1. Johann Gottlieb Fichte: Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. — Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. (In: Werke, hrsg. von F. Medicus Bd. III — Philos. Bibl.) Leipzig 1920 (WL).
2. — Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit (a.a.O.) (Atheismusstreit).
3. — Anweisung zum seligen Leben (a.a.O. Bd. V) Leipzig 1921 (Anweisung).
4. Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meister (In: Gesamtausgabe des Inselverlages. Bd. II Leipzig o. J.).
5. Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hrsg. von Karl Vorländer. (Philos. Bibl. Bd. 45). Leipzig 1919.
6. Gotthold Ephraim Lessing: Theologische Schriften (In: Lessings Werke. Hrsg. von J. Petersen und W. v. Olshausen. XX.—XXIII. Teil: Theologische Schriften I—IV, hrsg. von Leopold Zscharnack). Berlin und Leipzig o. J.
7. Novalis Schriften. Kritische Neuausgabe von Ernst Heilborn. I. und II. Teil. Berlin 1901.
8. Novalis Dichtungen. Hrsg. (i. A.) von Franz Schultz. Leipzig o. J.
9. F. J. W. von Schelling: Briefe über Dogmatismus und Kritizismus. Hrsg. und eingel. von O. Braun (PhilosBibl.) Leipzig 1914.
10. Friedrich Schlegel: Seine prosaischen Jugendschriften 1794—1802. Hrsg. von J. Minor. 2. Bdd. Wien 1882.
11. Vertraute Briefe die Religion betreffend. (Von Propst Spalding). Breslau 1784.
12. Romantiker-Briefe. Hrsg. von Friedrich Gundelfinger. Jena 1907.

2. Zur Zeit.

13. Erich Franz: Deutsche Klassik und Reformation. Halle 1937.
14. Hermann Glockner: Hegel und Schleiermacher im Kampf um Religionsphilosophie und Glaubenslehre. (In: DVLG 1930 VIII. Bd. Heft 2 S. 233 ff.).
15. Friedrich Gundolf: Schleiermachers Romantik. (In: DVLG 1930).
16. Rudolf Haym: Die Romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. 5. Aufl. besorgt von Oskar Walzel. Berlin 1928 (Rom Schule).
17. Emmanuel Hirsch: Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation. Göttingen 1930 (Augustanarede).
18. — Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gesammelte Aufsätze. Gütersloh 1926 (Idealismus).
19. Ricarda Huch: Blütezeit der Romantik (Die Romantik I). 6. Aufl. Leipzig 1916.
20. Otto Kirn: Schleiermacher und die Romantik. Basel 1895.
21. Walther Linden: Christentum und deutscher Idealismus. Ein Forschungs- und Problembericht. (In ZfD 1931 S. 209 ff.).
22. Alfred von Martin: Das Wesen der romantischen Religiosität. (In: DVLG II. Bd. Heft 3 S. 367 ff. 1924).

23. Karl Justus Obenauer: Goethe in seinem Verhältnis zur Religion 4. bis 6. Tsd. Jena 1923 (Goethes Rel.).
24. — Der faustische Mensch. Vierzehn Betrachtungen zum zweiten Teil von Goethes Faust. 1. bis 3. Tsd. Jena 1922. (Faustischer Mensch).
25. Walther Rehm: Der Dichter und die neue Einsamkeit. (In: ZfD 1931 S. 545 ff.).
26. Paul Wilhelm Schmidt: Spinoza und Schleiermacher. Die Geschichte ihrer Systeme und ihr gegenseitiges Verhältnis. Berlin 1868.
27. Heinrich Scholz: Schleiermacher und Goethe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes. 2. Aufl. Leipzig 1914 (Schl. Goethe).
28. Theodor Siegfried: Kant und Schleiermacher. (Marburger Theol. Studien 3. Heft S. 21 ff. Gotha 1931). (Kant Schl.).
29. Horst Stephan: Schleiermachers „Reden über die Religion" und Herders „Religion, Lehrmeinungen und Gebräuche". (In: ZThK 16 1906 S. 484 ff.).
30. Hans Stock: Friedrich Schlegel und Schleiermacher. Phil. Diss. Marburg 1930/31.
31. Georg Wehrung: Theologie und deutscher Idealismus (In: ZsystTheol. IX 2. Heft S. 179 ff. 1932).
32. Max Wundt: Anmerkungen zur Frage „Idealismus und Christentum" (In: ZfD 1931 S. 450 ff.).

3. Schleiermacher.

33. Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In ihrer ursprünglichen Gestalt neu hrsg. von Rudolf Otto. 5. Aufl. Göttingen 1926 (R)
34. Friedrich Schleiermachers Reden über die Religion. Kritische Ausgabe. Besorgt von G. Ch. Bernhard Pünjer. Braunschweig 1879 (P)
35. Briefe bei Gelegenheit der politisch-theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter. Von einem Prediger außerhalb Berlin. 1799 (In: Werke. Zur Theologie. V. Bd.).
36. Monologen nebst den Vorarbeiten. Kritische Ausgabe mit Einleitung von Friedrich Michael Schiele. 2. erw. Aufl. von Hermann Mulert. (Philos. Bibl. Bd. 84). Leipzig 1914 (M)
37. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. 1803 (In: Werke. Zur Philosophie. I. Bd.).
38. Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den Preußischen Staat. 1804. (In: Werke. Zur Theologie V. Bd.).
39. Friedrich Schleiermachers Weihnachtsfeier. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung und Register von Hermann Mulert. (Philos. Bibl. Bd. 117). Leipzig 1908 (W).
40. Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Berlin 1811 (KD)
41. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Berlin 1821—22 (GlL^1).
42. — (2.—) 5. Aufl. 2 Bdd. Berlin 1861 (GlL^2).
43. Die Leitsätze der ersten und zweiten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre nebeneinandergestellt von Martin Rade. Tübingen 1904.
44. Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre neu hrsg. von Hermann Mulert. Gießen 1908.
45. Predigten. Neue Ausgabe in 4 Bänden. Berlin 1843/44.
46. Predigten. Erster Band. (In: Werke. Predigten. I. Bd.) (Pr. Bd. I).
47. Predigten. Siebenter Band. (In: Literarischer Nachlaß. Predigten. III. Bd. Hrsg. von Ad. Sydow). (Pr. Bd. VII).
48. Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. (Hrsg. von Dilthey und Jonas). 4 Bdd. Berlin 1858/63. (Br^1).
49. F. Schleiermacher's Briefwechsel mit J. Chr. Gass. Mit einer biographischen Vorrede hrsg. von W. Gass. Berlin 1852.

50. Schleiermacher als Mensch. Sein Werden. Familien- und Freundesbriefe. I. Bd.: 1783—1804; II. Bd.: 1804—1834. Gotha 1922—23 (Br^2).
51. Friedrich Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut. Hrsg. von Heinr. Meisner. Gotha 1920 (Br^2 III).
52. Wilhelm Dilthey: Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers. (Gedruckt als Anhang zu: Leben Schleiermachers. 1. Aufl. Berlin 1870) (D).
53. Friedrich Zimmer: Predigtentwürfe von Friedrich Schleiermacher aus dem Jahre 1800. Gotha 1887.
54. Johannes Bauer: Schleiermacher als patriotischer Prediger. Mit einem Anhang von bisher ungedruckten Predigtentwürfen Schleiermachers. Gießen 1908.
55. — Ungedruckte Predigten Schleiermachers. Leipzig 1909.
56. Religions-Briefe. Halle 1787/88 (Handschriftlich).
57. Predigtentwurfbücher. (Handschriftlich). (1) Landsberg: 6. p. Tr. 1794 bis 14. p. Tr. 1796. (2) Berlin: 1797 (3) Berlin: 1800.

4. Schleiermacher-Literatur.

58. Wilhelm Bartelheimer: Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacherkritik. Eine Untersuchung über den Subjektivismus. Mit einem Vorwort von Friedrich Gogarten. Leipzig 1931.
59. Karl Barth: Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge. 2. Bd. München 1928.
60. — Brunners Schleiermacherbuch (In: ZwdZ 1924 Heft 8).
61. Wilhelm Bender: Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt. 2 Bdd. Nördlingen 1876—78.
62. — Friedrich Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion. Bonn 1877.
63. Hermann Bleek: Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers. Freiburg i. B. 1898.
64. E. F. Braasch: Comparative Darstellung des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen „Reden". Phil. Diss. Jena 1883.
65. Emil Brunner: Die Mystik und das Wort. 2. stark veränd. Aufl. Tübingen 1928.
66. Wilhelm Dilthey: Leben Schleiermachers. I. Bd. 2. Aufl. hrsg. von Hermann Mulert. Berlin und Leipzig 1922.
67. — Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Artikel in der Allgemeinen Deutschen Biographie. (In: Gesammelte Schriften Bd. IV). Leipzig und Berlin 1921.
68. August Dorner: Schleiermachers Verhältnis zu Kant. (In: TheolStudKrit. 74. Jahrg. Gotha 1901).
69. Samuel Eck: Über die Herkunft des Individualitätsgedankens bei Schleiermacher. (Programm der Universität Gießen). Gießen 1908.
70. S. Faut: Die Christologie seit Schleiermacher, ihre Geschichte und ihre Begründung. Tübingen 1907.
71. Emil Fuchs: Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1799—1806). Gießen 1901.
72. — Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden. (In: TheolStudKrit. 76. Jahrg. 1903 S. 71 ff.). (Wandlungen).
73. -- Vom Werden dreier Denker. Was wollten Fichte, Schelling und Schleiermacher in der ersten Periode ihrer Entwicklung? Tübingen und Leipzig 1904 (Drei Denker).
74. Rudolf Haym: Die Diltheysche Biographie Schleiermachers. (In: Gesammelte Aufsätze. Berlin 1903). (Biographie).
75. Eugen Huber: Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher. (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche. Bd. VII Heft 3). Leipzig 1901.

76. R. A. Lipsius: Schleiermachers Reden über die Religion (In: Jahrbücher für protestantische Theologie I. Jahrgang 1. Heft S. 134 ff., 2. Heft 269 ff.).
77. Heinrich Meisner: Schleiermachers Lehrjahre. Hrsg. von Hermann Mulert. Berlin und Leipzig 1934.
78. Hermann Mulert: Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers (In: ZThK 18 1908 S. 107 ff.). („Nachlese zu dem Artikel: . . ." in ZThK 19 1909).
79. — Friedrich Schleiermachers Weihnachtsfeier. Krit. Ausg. (cf. Nr. 39. — Hier besonders: Einleitung von H. M.).
80. Ernst Neubauer: Die Begriffe der Individualität und Gemeinschaft im Denken des jungen Schleiermacher. (In: TheolStudKrit. 95. Jahrg. 1923/24 S. 1 ff.).
81. Wilhelm Niesel: Schleiermachers Verhältnis zur reformierten Tradition. (In: ZwdZ VIII. Jahrg. 1930 S. 511 ff.).
82. Rudolf Otto (Hrsg.): Über die Religion. Von Friedrich Schleiermacher. Neu hrsg. von R. O. (Cf. Nr. 33. — Hier besonders Einführung und Rückblick von R. O.) (Redenkommentar).
83. Otto Piper: Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. Göttingen 1920.
84. Albrecht Ritschl: Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands. Bonn 1874.
85. Otto Ritschl: Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Ein Beitrag zur Ehrenrettung Schleiermachers. Gotha 1888 (Christentum).
86. — Schleiermachers Theorie von der Frömmigkeit (In: Festschrift für Bernhard Weiss. Göttingen 1897). (Frömmigkeit).
87. Hans Rust: Schleiermacher über Christentum und Philosophie. Königsberg 1934.
88. Karl Sack: Rezension der dritten Auflage der Reden (In: Heidelb. Jahrb. der Literatur. 1822 3. Heft).
89. Schiele-Mulert: Friedrich Schleiermacher, Monologen nebst den Vorarbeiten. Kritische Ausgabe. (Cf. Nr. 36. — Hier besonders Einleitung, Index und Anmerkungen von Sch.-M.) Leipzig 1914.
90. Heinrich Scholz: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Berlin 1909. (Christentum).
91. Schultz: Die theoretische Begründung des Begriffs der Individualität in Schleiermachers ethischen Entwürfen. (In: ZThK NF 5 1924 S. 37 ff.).
92. F. H. C. Schwarz: Rezension der ersten Auflage der Glaubenslehre (In: Heidelb. Jahrb. der Literatur 1822 Heft 9 und 10).
93. Theodor Siegfried: Das romantische Prinzip in Schleiermachers Reden über die Religion. Phil. Diss. Jena 1916 (Rom Prinzip).
94. Horst Stephan: Der neue Kampf um Schleiermacher. (In: ZThK NF 6 1925 S. 159 ff,) (Kampf).
95. David Friedrich Strauss: Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit. (In: Charakteristiken und Kritiken). 1844.
96. Hermann Süskind: Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System. Tübingen 1909 (Schelling).
97. — Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. I. Teil: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie. Tübingen 1911 (Christentum).
98. Wolfgang Trillhaas: Schleiermachers Predigt und das homiletische Problem. Leipzig 1933.
99. Kurt Unger: Einige Begriffe des jungen Schleiermacher (In: DVLG VIII. Bd. Heft 1 S. 136 ff. 1930).
100. Georg Wehrung: Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern. Phil. Diss. Straßburg 1907 (GeschPhil.).

101. Georg Wehrung: Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers. Eine Einführung in die Kurze Darstellung und in die Glaubenslehre. Göttingen 1911 (Methode).
102. — Schleiermacher in der Zeit seines Werden. Gütersloh 1927 (Schleiermacher).
103. Johannes Wendland: Die religiöse Entwicklung Schleiermachers. Tübingen 1915.
104. Georg Wobbermin: Schleiermacher (In: RGG² Bd. V. Sp. 170 ff.).
105. — Schleiermachers Hermeneutik in ihrer Bedeutung für seine religionswissenschaftliche Arbeit. (In: Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen). Berlin 1930 (Hermeneutik).
106. — Methodenfragen der heutigen Schleiermacher-Forschung (a.a.O.) Berlin 1933 (Methodenfragen).

5. Allgemeine Literatur.

107. Fr. H. R. von Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie insbesondere der systematischen seit Schleiermacher. Erlangen und Leipzig 1894.
108. Ferdinand Kattenbusch: Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. Erster Teil: Das Jahrhundert von Schleiermacher bis nach dem Weltkrieg. 6. Aufl. Gießen 1934.
109. Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Verhältnis des Irrationalen in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 21. und 22. Aufl. München 1932 (DH)
110. — Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis). München 1932 (SN)
111. — Sünde und Urschuld und andere Aufsätze zur Theologie. München 1932 (SU)
112. — West-Östliche Mystik. Gotha 1926 (WÖM)
113. Walter Ruttenbeck: Sören Kierkegaard. Der christliche Denker und sein Werk. Berlin 1929.
114. Adolf Sannwald: Der Begriff der „Dialektik" und die Anthropologie. München 1931.
115. Erich Schaeder: Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. Erster, geschichtlicher Teil. Leipzig 1909.
116. Otto Scheel: Die moderne Religionspsychologie. (In: ZThK 18 1908 S. 1 ff.).
117. Hermann Schmalenbach: Individualität und Individualismus. (In: Kant-Studien Bd. XXIV. Berlin 1919 S. 365 ff.).
118. Carl Schwarz: Das Wesen der Religion. Braunschweig 1847.
119. Georg Wehrung: Geschichte und Glaube. Gütersloh 1933.
120. — Theologie und Deutscher Idealismus (In: ZsystTheol. IX 1932 S. 179 ff.).
121. Georg Wobbermin: Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. Bd. I 2. Aufl. 1925; Bd. II und III 1921—25 Leipzig 1925, 1921/25. (SystTheol.).
122. — Wort Gottes und evangelischer Glaube. Göttingen 1931 (Wort Gottes).
123. — Luther, Kant, Schleiermacher und die Aufgabe der heutigen Theologie. (In: ZThK NF 5 1924 S. 104 ff.).

Zitiert wird nach Verfassernamen.
Bei mehreren Werken desselben Verfassers treten im allgemeinen die angemerkten Sigel ein.

Abkürzungen.

DVLG = Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart
1. Aufl. Tübingen 1909/13
2. Aufl. Tübingen 1927/31
TheolStudKrit. = Theologische Studien und Kritiken
ZfD = Zeitschrift für Deutschkunde
ZsystTheol. = Zeitschrift für systematische Theologie
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche
ZwdZ = Zwischen den Zeiten

LEBENSLAUF

Geboren wurde ich, Paul Friedrich Josef Seifert, am 9. September 1911 in Mannheim als Sohn des Diplom-Ingenieurs Paul Seifert und seiner Ehefrau Maria geb. Berghaus. Ich bin evangelisch.

Ostern 1918 wurde ich in Hamburg eingeschult. Im Februar 1929 bestand ich die Reifeprüfung am Staatlichen Wilhelms-Gymnasium zu Kassel. Vom S.-S. 1929 bis zum W.-S. 1930/31 studierte ich in Bonn Mathematische Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie. Im S.-S. 1931 bezog ich die Universität Göttingen und hörte in diesem und dem folgenden Semester Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. Vom S.-S. 1932 an setzte ich mein Studium in Bonn fort.

Zum Ostertermin 1935 legte ich vor dem Evangelischen Konsistorium in Düsseldorf das erste, zwei Jahre darauf das zweite Theologische Examen ab und war von Ostern 1935 bis Pfingsten 1938 im kirchlichen Ausbildungsdienst in Bonn tätig. Im Jahre 1936 promovierte ich in der Philosophischen Fakultät in Bonn mit einer Arbeit über „Die Religionsphilosophie bei Rudolf Otto. Eine Untersuchung über ihre Entwicklung". Ostern 1936 wurde ich zum Leiter des Evangelisch-Theologischen Stifts an der Universität ernannt.

Meinen akademischen Lehrern, insbesondere Herrn Prof. D. Dr. Schmidt-Japing, der auch die vorliegende Arbeit anregte, weiß ich mich zu aufrichtigem Danke verpflichtet.